

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter
Erich Hassinger
Harold J. Grimm
Roland H. Bainton
Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 48 · 1957 · HEFT 2

CARL BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im
Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for
Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs.
Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the
American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter - Erich Hassinger - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton-
Heinrich Bornkamm

INHALT Jahrgang 48, Heft 2

Erasmus and the Sacrament of Matrimony. By <i>Albert Hyma</i> , Prof. of History, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan	145
The Role of Melancthon in the Adiaphora Controversy. By <i>Clyde L. Man- schreck</i> , Professor of Religion, Duke University, Durham, North Carolina	165
Die Spanier und Spaniën im Urteil des deutschen Volkes zur Zeit der Refor- mation. Von <i>G. L. Pinette</i> , Prof. of modern languages, Wagner College, Grymes Hill, Staten Island, N. Y.	182
Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes. II. L'armée huguenote entre 1562 et 1573. Par <i>Jean de Pablo</i> , Colonel d'E. M. de l'Armée Républicaine Espagnole, actuellement à Berlin-Lichterfelde .	192
Melancthoniana inedita. Von <i>Robert Stupperich</i> , Prof. für Kirchengeschichte, Universität Münster (Westfalen)	217
Miszelle: Die Lehre Bullingers vom Zins. Von Pfarrer Dr. <i>Wilhelm A. Schulze</i> , Freiburg i. Br., Rabenstraße 5	225
Forschungsbericht: Die Zwingli-Forschung seit 1945. Von Dr. <i>Rudolf Pfister</i> , Privatdozent für Kirchengeschichte, Universität Zürich ...	230
Zeitschriftenschau. Von Prof. Dr. <i>Günther Franz</i> , Marburg/Lahn, und Dr. <i>A. Starke</i> , Sonnewalde (Niederlausitz)	240
Buchbesprechungen	257

Erasmus and the Sacrament of Matrimony

by Albert Hyma

During the past 75 years nearly all the leading experts on the Northern Renaissance and the Reformation have agreed that Erasmus of Rotterdam deliberately chose to become a monk, and during the first three or four years in the monastery took advantage of his privileges. The first to expose the false statements made by Erasmus on this subject in his letter of 1514 to Servatius and in that of 1516 to Grunnius was Professor R. Fruin at the University of Leiden.¹ The latter also analyzed the remarks by Erasmus in his autobiography: *Compendium Vitae*, issued in 1524. Similar conclusions had been drawn by Dr. Ch. Ruelens, the Librarian at the Royal Library in Brussels, in his Preface to the edition of *Silva Carminum*,² and to a lesser extent by J. L. de Burigni in his large biography of Erasmus,³ but Fruin's exposition was much more comprehensive and devastating. Another admirable treatment was published by Hans von Schubert in 1916 for the author, Paul Mestwerdt, of a fine monograph on young Erasmus.⁴

All of those publications just mentioned were ignored by Emile V. Telle, author of the imposing volume on Erasmus and the Seventh Sacrament, published in 1954.⁵ He referred only to the chapter on the subject by J. B. Pineau,⁶ and that by the present writer,⁷ both of which are extensive but no better than the work done by R. Fruin about half a century earlier. He does mention the monograph on Erasmus by A. Renaudet,⁸ being apparently oblivious of the fact that Renaudet agreed with Mestwerdt on the point that Erasmus before

1. R. Fruin, "Erasmiana," Nijhoff's Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde, New Series, X (1880), 85-118.

2. Ch. Ruelens, *Erasmi Roterodami Silva Carminum*, Avec notice sur la jeunesse et les premiers travaux d'Erasmus (Brussels, 1864), pp. XXXIII-XXXIV. About the last chapter he wrote as follows: «Evidemment ces paroles n'ont pas été écrites par Erasme, religieux au couvent de Steyn. Elles émanent de l'homme aigri par les longues luttes qu'il avait soutenues contre quelques moines de son temps.»

3. J. L. de Burigni, *Vie d'Erasmus*, I (Paris, 1757), p. 44.

4. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus* (Leipzig, 1917), pp. 215-234.

5. E. M. Telle, *Erasmus de Rotterdam et le Septième Sacrement: Etude d'Evangélisme matrimonial au XVI^e siècle et Contribution à la biographie intellectuelle d'Erasmus* (Geneva, 1954), pp. 15-22.

6. J. B. Pineau, *Erasmus: Sa pensée religieuse* (Paris, 1924), Chapter III.

7. A. Hyma, *The Youth of Erasmus* (Ann Arbor, Mich., 1930), Chapter XIV.

8. A. Renaudet, *Erasmus: Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, Bibliothèque de la Revue Historique (Paris, 1926).

the year 1499 was favorable to monasticism.⁹ In short, Telle does not have a single ally in his contention over against the established voice of authority. In erecting a huge structure upon weak foundations, he subjects himself immediately to the danger of collapse.

Telle begins his interesting volume with the first book written by Erasmus: *De contemptu mundi* (*On the Contempt of World*). The latter has been discussed very ably by Fruin, Ruelens, Mestwerdt, and de Burigni. It is indeed regrettable that Telle saw fit to overlook their contributions. Those four writers noted that Erasmus in or about the year 1489, while living in the Augustinian monastery of Steyn, near Gouda, composed eleven chapters in praise of monasticism. About thirty years later the Dutch humanist learned that several copies of his work were being circulated and that it was to be published soon in its original form. Consequently, he hurriedly added a twelfth chapter in which he contradicted his eulogies penned in 1489 or 1490; also a few changes were made in the other chapter, as Erasmus himself stated. Telle claims that the last chapter agrees largely in content with the others. The present writer, according to him, failed to note this. The same error was made by Pineau before him. Erasmus was merely exercising his pen and he must not be taken seriously.

Now let us observe what Ruelens published as early as 1864. He was a keen critic and saw the discrepancy between the product of 1489 and that of 1521. In the former, he said, the author was consistent in praising the monastic life. "He recommended that life as the most worthy and meritorious. Then he ended the work with a chapter in which he made a comparison between the monasteries of the primitive church and those of the time in which he himself was living and writing. The comparison was not favorable to the latter, as could well be expected." Erasmus advises the person whom he addresses not to enter a monastic order, but to search for an environment in which he can associate with real Christians. Ruelens quotes the following verbally from the author: "If you live in accordance with the vows you made at your baptism, you will not need to make any others. If you preserve that purity which you had after your baptism, you do not wish to wear a monastic garb, such as that of the Dominicans and

9. This point has been fully discussed by the present writer in his article on Erasmus and the Oxford Reformers (1499-1503), in *Nederlandsch Archief voor Kerkegeschiedenis* for 1933 and reprinted in his book, *Renaissance to Reformation* (Grand Rapids, Mich., 1951), Chapter IX. Renaudet argued that Erasmus did not begin to attack monasticism until after his first visit to England in the autumn of 1499 and the next year. In his opinion John Colet and Thomas More advised Erasmus to give up his monastic life. He had indicated that Erasmus in 1497 was still very much interested in the monastic reforms by the Dutch monks of the Windesheim Congregation in France.

the Carmelites; and do not regret that you are not a Benedictine nor a Williamite, if you become a member of the band of true Christians."

Professor J. Lindeboom at the University of Groningen also entered the fray and made a valuable contribution. As a matter of fact, before he became a professor, while serving as a pastor in a Reformed congregation in 1909, he formed a conclusion that always remained a great credit to him. He showed that Professor P. S. Allen, president of Corpus Christi College at the University of Oxford and the editor of the correspondence of Erasmus, supported Fruin's contention. Allen published important facts that were not known to Fruin, and these facts strengthened Fruin's position. Erasmus, in his eagerness to be relieved of his monastic vows, reported in 1514 and 1516 that he had been forced into the monastic life by his brother and his guardians.¹⁰

Renaudet is correct in saying that Erasmus, in his youthful composition, did not praise monasticism very highly: "The reader encounters merely the customary phrases of ancient morality, and the Christian contempt of the world is reduced here to a prudent appraisal of pleasures versus punishments."¹¹ This passage is quoted by Telle to show that Erasmus was interested more in warning against worldly pleasures than in praising monasticism. That is no doubt true, but the humanist did say this: "Married life is a refuge for the weak; the single life is far superior, far more happy."¹² He also made much of the advantages derived from the life of solitude, the escape from civil war and destruction. Those pleasant factors had no doubt been indicated to him by his brother and his guardians, as Telle surmises, when they advised him to take up the monastic life.¹³ In none of the contemporary sources dating from the period between 1486 and 1494 do we find any proof of his disappointment with monasticism. The same situation arises when Luther's residence in the monastery is studied. It has been customary to quote only those sources that were written long after Luther experienced his imaginary troubles. His great struggle is said to have occurred between 1505 and 1515, but the sources consulted by a host of biographers were composed long after 1515.

Telle unfortunately draws the conclusion that the treatise on the contempt

10. J. Lindeboom, *Erasmus: Onderzoek naar zijne theologie en zijn godsdienstig gemoedsbestaan* (Leiden, 1909), pp. 188-192. He says on p. 192 that in Chapter XII an entirely different tone prevails. It must have been added in the year 1521, when Erasmus was bitterly opposed to monasticism.

11. A. Renaudet, *op. cit.*, p. 14.

12. Quoted in the work by Mestwerdt, p. 223; also by Telle, p. 16.

13. E. V. Telle, *op. cit.* p. 18. Erasmus went to great pains to exaggerate the influence of his brother, whom he compared with Judas Iscariot. See A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, pp. 145-156.

of the world does not represent the state of mind of Erasmus but of Cornelius of Woerden, who argued with the humanist until the latter finally capitulated: "The evidence flies into our faces, indicating that neither in 1521 nor in 1490 is it Erasmus who is talking, but the wicked Cornelius whom he conjures up. In 1490 Erasmus could have assured the reader that he was expressing a dream of finding in the monastery what Cornelius had promised, but he did not find the dream true. It was useless to insist that he might have found such a state in any monastery, especially not in a Christian retreat." Consequently we must conclude that the title of the book by Erasmus was wrongly chosen; it should have been *De voluptate vitae eruditae*. It was the pleasures of the scholar's life that Erasmus really depicted in his book, according to Telle. The striking thing about the work is not what is said in it but what is not stated, such as the need of chastity, the taking up of the cross, the practice of virtues, the true imitation of Christ. This is exactly what the present writer proclaimed in his work on young Erasmus.¹⁴ The learned humanist was not greatly interested in developing Christian virtues, in suffering for Christ, in making sacrifices. He was too selfish for that. Lorenzo Valla was his chief guide, not Bernard of Clairvaux.

Telle should have admitted that the present writer and Pineau were not in error when they took Erasmus at his word. The latter was sincere in praising the advantages of the monastic life which he himself was actually enjoying. His praises were lukewarm at the most, and it was certainly not the intention of the present writer to do everything in his power and make Erasmus appear as a good monk. That is where Telle is greatly mistaken.¹⁵

Telle admits that the first eleven chapters of the treatise by Erasmus and the last chapter reveal a deliberate contrast. He does not want to go so far as to call it a contradiction, however, and after all the humanist was a very clever person who intended to protect his own reputation. How could one satisfy both the conservatives and the liberals? That was not so difficult for Erasmus at the time involved. He succeeded in deceiving a great many would-be critics, as Telle has correctly indicated. His last chapter could be interpreted in such manner as to show that its thrust was not at all opposed to that in the others.¹⁶

14. A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, pp. 179-181.

15. E. V. Telle, *op. cit.*, p. 19, note 17.

16. E. V. Telle, *op. cit.*, pp. 21-22: «Il plaçait en réalité la vie des moines du tous les temps sous un jour défavorable puisque le titre équivalait à celui de *De contemptu mundi barbarorum* et qu'il n'y avait aucune opposition fondamentale entre le chapitre de conclusion ajouté après coup et le reste de l'ouvrage.» If this statement were correct, it would mean that Ruelens and Fruin and Lindeboom and Allen and Mestwerdt had sadly erred in their determination to expose the trick played by Erasmus in 1514 and 1516. The latter in 1521 was greatly embarrassed by his production of 1489 or 1490. His Pre-

But what was the innocent reader to think of one chapter in which he was urged to enter a monastery and another in which he was warned against taking such a step? Was that not a contradiction? It certainly is clear that the author should have taken greater pains in revising the original version. The first chapter in Telle's book is almost as confusing as is the last chapter in that by Erasmus.

Young Erasmus was rather naive before the year 1490, as he stated himself later on. For example, his first poems were despised by him in the following words: "We were wholly given to a dry, weak, bloodless, and colorless form of poetry, partly out of mental poverty, partly in blind imitation.... We wrote as boys, not for sensitive, but for Dutch, that is, very dull ears, and since we tried piously to conform to their tastes, we pleased neither them nor the educated." Among his earliest productions was a so-called satire in which he praised asceticism. It was not published in the celebrated *Opera* in 10 folio volumes (1703–1706), but it had appeared in print as early as 1513 and was reproduced in the edition by Ruelens, which is a facsimile of the 1513 edition printed at Gouda. More illuminating is an oration written about the year 1490. It described a funeral in Gouda attended by Erasmus and his fellow-monks. He wrote about the deceased widow as follows: "Bertha was beautiful and rich and devout. Why didn't she enter a convent? It would have been more prudent, I admit, but in my opinion it is far more meritorious to lead a pure and innocent life amidst the seductions of vice, to pass her existence in tranquillity in the midst of the turmoil of the world."

This observation by Erasmus has often been quoted to show that in 1490 he was already disappointed with monasticism. He also remarked that Bertha had sometimes reprimanded the monks for using improper language at her dinner-table. But it should be noted here that the oration was intended for the perusal of Bertha's two surviving daughters, who would be pleased with the eulogy bestowed upon the virtuous widow.¹⁷

The most important composition by Erasmus before 1500 was the lengthy treatise entitled, *Antibarbarorum Liber*, or *Book Against the Barbarians*. The author intended to write two parts, but only one of them survived, while the

face and the last chapter were intended to nullify the effect of the rest. His aim in 1516 was obviously to obtain freedom from monastic regulation and garb. This was not surprising, since at the time a great many persons were heaping ridicule upon monasticism, thanks in large measure to the famous work by Erasmus himself, *The Praise of Folly*, composed in 1509. How was the author to reconcile the last pages in that humorous work with the first eleven chapters in the treatise of his youthful years? If he had taken proper pains in the year 1521, he might at least have left a better impression upon his numerous critics.

17. A. Hyma, op. cit., pp. 205–206, 208, 215–216.

second may never have been written. We are fortunate to possess the original version of this first part, which was published for the first time by the present writer in 1930. A detailed comparison between this version and that published in 1520 by Froben at Basel has been made, indicating that the humanist in 1493 and 1494, when he composed the work, was not yet opposed to monasticism in general. That he was displeased by certain monks is true, but he had also been perturbed by his guardians, who were not all monks, and by those who had ridiculed him because of his illegitimate birth.¹⁸

It was a great day for Erasmus when Henry of Bergen, Bishop of Cambray, appointed him as his secretary and enabled him to leave the monastery of Steyn for several years. This occurred in 1493. He went to Brussels or Mechlin, and he traveled with the learned bishop for about two years. In 1495 he arrived in Paris, where he took up theological studies together with the liberal arts. In the course of the next year he addressed a very interesting letter to his patron, who obviously wanted him to be a credit to the Augustinian order. Whereas upon his departure from Steyn in 1493 he was told by a friend of his that he was lucky to escape from serious troubles at Steyn,¹⁹ he was very careful in 1496 not to offend the kind bishop. He wrote as follows: "I agree with my Gaguin that one cannot adorn religious subjects with the aid of secular riches, but our style should always remain chaste." He says he is disgusted with facetious verse-makers, who choose for their models such suspected characters as Ovid, Catullus, Tibullus, and Propertius, rather than Ambrose, Paul Nolanus, Prudentius, and Juvenecus. They do not even care much for David and Solomon, since they are ashamed of being Christians.²⁰ The reader understands, of course, that Erasmus, when writing to a bishop in good standing, expresses sentiments that do not always agree fully with those addressed to certain young humanists, like the Italian Faustus Andrelinus.

In January, 1497, Erasmus sent a report to Father Nicholas Werner at Steyn, stating that he had recently fallen ill, but had recovered, thanks to the power of Saint Genevieve, and not to medical aid. In 1532 he published a poem in honor of this saint, telling the story of his illness and recovery. He emphasized the fact that his doctor had been unable to cure him. P. S. Allen argued that he must have composed this poem shortly before 1532, but it is much more likely that it dated from the year 1497. Long before 1532 he had given up his faith in

18. A. Hyma, *op. cit.*, pp. 184-331.

19. The passage has been quoted in French translation by Telle, who naturally was delighted with it. The author was William Herman. (See Telle's book, p. 20.)

20. P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Vol. I (Oxford, 1906), p. 163, lines 85-96.

the power of the saints to cure him. His vehement attacks on the invocation of saints expressed in his *Praise of Folly* (1509) should have convinced Allen of this development.²¹

Significant is the letter addressed in February, 1497, to John Mombaer of the Windesheim Congregation, who had arrived in France to help reform certain Augustinian monasteries. Both Dutchmen felt that monasticism was a sound institution if the monks supporting it were faithful to their vows and their constitutions. Erasmus wrote: "Your modesty, humanity, candor, and purity would suffice to make one love you. Again, we both belong to the same order, we wear the same garments; our souls have, I think, a certain resemblance, except that yours is more inclined to virtue.... I am not surprised that you suffer in your exile, but this noble and divine enterprise requires the greatest courage."²²

In the same year 1497 Erasmus wrote a remarkable letter to a pupil of his from Lübeck named Christian Northoff. The latter was becoming a humanist, in imitation of Erasmus, and so the tone of this particular epistle differs considerably from that intended for the Bishop of Cambray, just mentioned above. He said: "You know very well our old friends, those who bring us nothing but pleasure and do not bore us in the least. I refer to the good authors.... If we prefer the poets, here is Catullus, there is Martial; and among the modern writers, Campanus or Politian."²³ This is quite a contrast to the statement made to Henry of Bergen in the month of January!

Remarkable also are the letters which Erasmus in 1497 wrote to his two English pupils, Thomas Grey and Robert Fisher. At first he lived with them in their boarding-house, but soon their guardian disapproved of his conduct and requested that he go elsewhere. For Thomas Grey he formed a strange attachment, similar to that for his old friend at Steyn, Servatius, who later became prior and ordered him in 1514 to return to his monastery. To Servatius he had written as follows: "When my love for you, my dearest Servatius, has always been and still is so great that you are dearer to me than these eyes, than this soul, than this self, what is it that has made you so inexorable that you not only do not love but have no regard at all for him who loves you best? ... When you are away, nothing is sweet to me; in your presence I care for nothing else."²⁴ He said that he could not understand why Servatius did not respond to

21. P. S. Allen, op. cit., I, 164. The same error was made by P. Mestwerdt in his book on young Erasmus, p. 287.

22. P. S. Allen, Opus, I, 167, lines 18-37.

23. P. S. Allen, Opus, I, 184-185, lines 135-145.

24. A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, pp. 160-162.

his entreaties and would sometimes slink away from him. No wonder, for such queer talk would greatly embarrass the young chap. We do not know just what Thomas Grey thought of sentimental phraseology when addressed to himself, but we do know that Erasmus composed for him the original version of his famous educational work, *De ratione studii*, or *On the Method of Study*. It differed greatly from the later versions, and it would never do to quote from the edition in the *Opera* if one wishes to indicate what Erasmus taught and believed in 1497.

Since the present writer has published the two versions together, there is no need here of indicating all the details.²⁵ Suffice it to state that in 1497 the author did not recommend the reading of the great Church Fathers, as he did after 1511, but chiefly of the pagan classics: Lucian, Demosthenes, Herodotus, Aristophanes, Homer, Euripides, Terence, Plautus, Virgil, Horace, Cicero, Caesar, and Sallust. He also had great praise for the famous work by Lorenzo Valla, *Elegantiae*, while among the philosophers he recommended Plato, Aristotle, Theophrastus, Plotinus, Pliny, Macrobius, and Aulus Gellius. In the later editions he mentioned St. Augustine, Ambrose, Origen, Chrysostom, Jerome, and Basil. In all the versions he ignored the scholastic theologians and philosophers. For the medieval monks he had very little respect. In a letter addressed to Thomas Grey in 1497 he said: "I have only amused myself in making fun of some pseudo-theologians of our time, whose brains are rotten, their language barbarous, their intellects dull, their learning a bed of thorns, their manners rough, their life hypocritical, their talk full of venom, and their hearts as black as ink." He mentioned the Scotists by name and Professor Gryllard as one individual who should be censured.²⁶

Those who have carefully studied this letter will not agree with A. Renaudet and others that Erasmus, during his first visit in England (1499–1500), was advised by Thomas More and John Colet to turn against scholastic theology and philosophy. He had gone a long way in that direction before he went to England. Nor did they urge him to give up monasticism, which they themselves revered very highly at that time. Again, they did not persuade him to read Ficino and Pico della Mirandola, whom he could have read in the library of Gaguin in Paris. He did not relish mystical productions.

In 1497 the gay life led by Erasmus in Paris caused some of his colleagues in

25. A. Hyma, "Erasmus and the Oxford Reformers," *Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis* (1933), pp. 129–134. This material was not reproduced in the book by the present writer, *Renaissance to Reformation*. The same is true of many other passages.

26. P. S. Allen, *Opus*, pp. 190–193, lines 6–8, 12–14, 53–55, 71–92. The translation is to be found in F. M. Nichols, *The Epistles of Erasmus*, Vol. I (London, 1901), pp. 142–144.

the Netherlands to make inquiries. Gaguin, the famous scholar and historian, wrote William Herman that Erasmus was leading an irreproachable life. But during the next year the rumors became much more ominous, and this time Faustus Andrelinus was asked by Erasmus to inform his critics about recent events. Andrelinus was himself far from respectable, being the author of several salacious works, while Erasmus informed Vives later on that he had led an immoral life. Perhaps the monks at Steyn did not know about these unpleasant matters. William Herman was told by Andrelinus that his friend was "free from every fault," and "his letters and character are alike brilliant and stainless."²⁷

Erasmus wrote some colloquies and treatises himself that throw much light upon the problem under discussion. The conversations composed in 1497 were published surreptitiously by his friend Beatus Rhenanus in 1518, and the official editions of later dates do not indicate what had been done in the early period. For this reason it would be useless to refer to the *Opera* of 1703–1706, though this is very often done, chiefly because it is much easier to consult one set of volumes than to hunt for many early versions. In the edition prepared by Beatus Rhenanus, unlike those published after 1519, there is not yet an attack on monasticism, nor on the clergy in general. Obscene passages are totally absent, whereas in the later editions there are the following colloquies: (1) *The Young Man and the Harlot*, (2) *The Virgin Averse to Matrimony*, and (3) *The Penitent Virgin*.

Of great historical importance is the treatise composed for a distinguished English pupil of Erasmus in Paris: William Blount, Lord Mountjoy. After 1499 he was the tutor of Prince Henry, who later became King Henry VIII. He accompanied Erasmus on the latter's first trip to England. When the Dutch humanist was teaching Mountjoy rhetoric he wrote the treatise entitled, *On the Praise of Matrimony*. It was published at Basel in 1518, and Froben the publisher added a letter of commendation in which he said that it had been produced by Erasmus in his youth. In the *Catalogue of Lucubrations* (1523) Erasmus apparently told his readers that he had done it to please Mountjoy: "When I asked him how he liked what I had written, he answered with a laugh, 'I like it so much that you have quite persuaded me it is right to marry.'" But in the next breath he suggests that Mountjoy must wait until he sees the arguments against matrimony. There were two letters, he says, one in favor and the other not in favor of married life. Both were published in his long treatise, *De conscribendis epistolis* (*On the Method of Writing Letters*), written originally for Robert Fisher in 1498 and first published at Cambridge in 1521. But his main work on the subject was the oration in praise of matrimony: *Matrimonii encomium Des. Erasmi*

27. A. Hyma, "Erasmus and the Oxford Reformers," pp. 88–89. This material has not been reproduced in the book, *Renaissance to Reformation*.

Roterodami declamatio, iuveni quondam lusa. As its title indicates, this was composed in his youth. Now the question arises, When was the large treatise in favor of matrimony really written? Mestwerdt has concluded that the oration was prepared for Mountjoy's wedding and formed the basis of the letter.²⁸ He was right.

The purpose of the oration on matrimony naturally was to please the influential Lord Mountjoy, who was about to get married or had recently married. He must have told his tutor in Paris about the beautiful young lady in England who was waiting for him there. Mountjoy was of course not interested in discussing the advantages of asceticism, being very much in love and encouraged in that state by the clergy. Both instructor in rhetoric and young nobleman were fully aware of the teachings promulgated by the leading theologians on the seventh sacrament. Christ had instituted it, they claimed, and the Apostle Paul had said that married life, when properly conducted, was undefiled. Who would rise up against a sacrament that had been hallowed by a thousand years of veneration? The same was true of the sacrament of baptism. Who would dare to argue that this should not be administered? Erasmus did for Mountjoy what he had done for the daughters of the widow Bertha at Gouda, and he reasoned correctly that bad monks and nuns could learn much from virtuous husbands and wives. All this was wholly correct.

The author did, however, add some remarks that were not needed and hurt his reputation badly. He suggested that monks and nuns be permitted to marry, which Luther at first opposed when his followers in Wittenberg, during his absence at the Wartburg in 1521, accepted the advice by the learned Dutch humanist. Later, as is well known, Luther also capitulated and himself got married, thereby ending his monastic status. What Erasmus did not fully realize in 1498 and 1499 was that a monk in giving up celibacy also put an end to his own monastic rules and life. The main purpose of monasticism was to rise to a higher level than that enjoyed by married folk. There had been many writers who pointed out that certain persons do very well in following the advice given by Jesus Christ and St. Paul, while others are simply not fit for the monastic life. Abstinence, as Erasmus well knew, had been recommended by both Christ and Paul. That is why he had stated in his first book that married life is a refuge for the weak. But now he was writing for an English nobleman who talked about taking him along to England. This member of the nobility undoubtedly did not want to be told that there is greater virtue in abstinence than in frequent marital indulgence. Even Professor Martin Luther did not want to admit that proposition after the year 1525, since he greatly enjoyed his privileges as a husband. He freely

28. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus*, p. 308.

discussed those privileges with his followers and advised them to imitate his example, much to the disgust of others.

Now it must be remembered that Erasmus in 1498 was still very ignorant in the field of religion and philosophy. He was never a great theologian, unlike Luther and Calvin. In 1497, as we saw, he expressed great contempt for the outstanding professors in the Sorbonne, which certainly was not to his credit and revealed an unfortunate misunderstanding of scholasticism. His suggestion that monks and nuns should be permitted to get married was of course a huge blunder, and it hurt him in 1518 that his oration on matrimony, penned in or about 1498, was suddenly made known to the world of letters. This highly significant piece of literature should have been discussed by Telle in its proper setting, as composed in 1498 or 1497, rather than as published in 1518, after the analysis on *The Praise of Folly* and the letters of 1514 and 1516. Telle did mention the earlier works in their proper places, with the *Contempt of the World* coming first, then the *Book Against the Barbarians*, followed by the *Handbook of the Christian Knight*, etc. It is regrettable, however, that Telle ignored the tremendous difference between the two versions of the *Book Against the Barbarians* pointed out in great detail by the present writer.²⁹

Lord Mountjoy in 1499 was very grateful still to Erasmus for his kind words about married life. True to his promise, he took the Dutch humanist along with him to his own home in Hertfordshire. It must seem strange that the biographers of Erasmus have as a rule paid extremely little attention to the visit by him to the magnificent estate of Mountjoy at Bedford. His first letter written in England was naturally addressed to Faustus Andrelinus. He said: "The Erasmus you once knew is now become almost a sportsman, no bad rider, a courtier of some practice, bows with politeness, smiles with grace, and all this in spite of himself. If you are wise, you will fly over here." Even more interesting are these remarks: "There are nymphs here with divine features, so gentle and kind that you may well prefer them to your Camenae. ... Oh Faustus, if you had once tasted how sweet and fragrant those kisses are, you would indeed wish to be a traveler, not for ten years, like Solon, but for your whole life in England." What he referred to was the generous custom on the part of young English noblemen to permit their male guests to kiss their wives.³⁰

29. E. V. Telle, op. cit., p. 24. He had said on p. 19, note 17, that the present writer had tried very hard to make Erasmus appear as a good monk, which is incorrect: «L'erreur de Hyma provient non seulement d'une mauvaise lecture mais aussi du fait qu'il a voulu à tout prix qu'Erasmus eut été, au moins au monastère, un bon moine.» This is very amusing.

30. P. S. Allen, Opus, Nrs. 101-103; F. M. Nichols, op. cit., I, p. 203.

Erasmus did very well in England during his first visit. It has of course been customary to concentrate practically all attention upon the friendship with John Colet and Thomas More. But it would be misleading to ignore the lengthy residence at the home of Lord Mountjoy. In his *Catalogue of Lucubrations*, issued in 1523, he mentioned with great relish his happy days at Bedford with the family of Lord Mountjoy. Here he composed a poem on the English nation under Henry VII., which was first published in the first edition of the *Adagia* in Paris (1500). In this interesting but sadly neglected poem he said that one day Thomas More arrived at the estate and took him to see the children of King Henry VII. One of them was Prince Henry, who pleased Erasmus so highly that, as soon as he ascended the English throne in 1509, the Dutch humanist rushed away from his beloved Italy and returned to England, this time to stay for about five years, mostly as professor of classical literature at the University of Cambridge.³¹

It must seem a bit strange now that the widely-read book by F. Seebohm on the Oxford Reformers goes through new editions with the old legends about Erasmus uncorrected. We are informed here that the young humanist went to England in order to study Greek. He remained for more than three years and thus became one of the Oxford Reformers, but the truth is that he spent only six weeks at Oxford and six months altogether in England during his first visit. He had had plenty of chances to learn Greek in France before he went to England, where he saw that the knowledge of Greek was not so extensive as in France.

After his return from England in 1500 he prepared an edition of *De officiis* by Cicero, in which he plainly indicated that his love for the classics and his lack of interest in scholasticism had not changed during his English visit. His first edition of the *Adagia* in 1500 also revealed an abiding respect for classical literature. But it has often been asserted that his *Manual of the Christian Knight* marked a turning point in his whole career. The first edition was published in 1503 and indicated that it had been completed in the monastery of Bertinicus at St. Omer in the southern Netherlands. The edition of 1515, published at Louvain, still mentions that monastery, but that of 1518, published by Froben at Basel, no longer does, for by that time the author had broken definitively with monasticism. He made few changes in the text, and it matters little whether one uses the edition of 1503 or 1518. The absence of scholasticism is always the same, and the wholesome advice for the layman who fights sin and corruption is

31. A. Hyma, "Erasmus and the Oxford Reformers," *Ned. Arch. voor Kerkgesch.* (1933), pp. 91-92; and the sequel to this article in the same periodical for 1950, pp. 65 to 85. It should be noted in particular that Erasmus and Thomas More in 1506 published their first joint work, a translation of some very irreligious compositions by the Greek scoffer Lucian.

always the same. Telle argues correctly that not only Colet but also Vitrier had urged Erasmus to study the Apostle Paul more intently than he had done before 1500. The new book reflects this advice very well indeed.³²

Luther was disappointed with the work of 1503, and the same is true of prominent Catholic historians of the past three centuries. It contained far less throbbing religion than did some of the works by the Brotherhood of the Common Life, such as the two famous mystical treatises by Zerbolt and the *Imitation of Christ*. Unfortunately some influential writers during the past 50 years have left the false impression that the influence of John Colet and Thomas More was very strongly reflected in this book. Far more penetrating is the verdict by Karl A. Meissinger, the author of two splendid biographies, the first of Erasmus and the next of Luther. In the second edition of the former he states that the great inspiration came from John Vitrier, the Guardian of the Franciscan monastery at St. Omer. It was he who wanted all monastic orders simplified in order that the primitive Christian church might be revived in the Low Countries and France. His opponents were the same as those of Erasmus: the Barbarians, whom Erasmus had so ably attacked in his *Antibarbarorum Liber*. All empty formalities and ceremonies should be eliminated, he argued. The *Manual or Handbook* was the first independent work published thus far by Erasmus, according to Meissinger. The *Book Against the Barbarians* was equally valuable, but that he had not yet published it, nor the work on the contempt of the world. Meissinger concludes that Erasmus in 1503 was turning against the Brethren of the Common Life and the Devotio Moderna. He had learned from Colet that the knowledge of Greek was absolutely necessary for his newly awakened study of theology. But it is much more likely that he retained a large measure of the teachings which he had imbibed in Deventer, while the influence of Colet before the year 1501 was very limited.³³

Erasmus was addressing a person who had been approached by zealous monks, begging him to enter their monastery. He hoped that this man would not give heed to them but bear in mind that monasticism was not religion itself but merely

32. E. V. Telle, op. cit., p. 29. His whole chapter on the new book is excellent.

33. K. A. Meissinger, Erasmus von Rotterdam (Berlin, 1948), pp. 70-73. This writer, like J. Huizinga, was not thoroughly familiar with the Devotio Moderna, and failed to grasp its tremendous power and influence. Moreover, he claimed that the present writer had made it appear as if he had himself discovered the original version of the *Antibarbarorum Liber*, whereas P. S. Allen had actually done so. Now the plain fact of the case is that the city librarian of Gouda had made the discovery in 1923. Allen and his friends in England had six years in which to copy the *Antibarbarorum Liber*, but after they had failed to produce their copy, the city librarian enabled the present writer to get a photostatic copy made in The Hague.

a mode of life, like many others. The author would refrain from advocating either the state of monasticism or the opposite. True Christians could be found everywhere. He should turn to them and particularly to the Bible, and here especially Paul. He should read Paul day and night. Erasmus had been planning to issue a comprehensive commentary on Paul's epistles. He had become estranged from those critics who said that religion does not require the use of humanism. His great aim had now been fulfilled, for he had acquired the knowledge of both Latin and Greek. The Christian Church had been badly harmed by the Barbarians, whose ignorance was notorious. He was going to help all Christians to renovate their great institution and lead them back to a consuming love for the Bible in the original languages, meaning Greek and Latin. (He was not interested in cultivating the Hebrew language, unlike Wessel Gansfort.) This work he now was interrupting for a few days, in order to help a Christian soldier pursue the true Christian way of life.

Now the question arises. Did Erasmus really attack monasticism in his book of 1503, which he composed in 1501 and 1502, and if so, how much of his new approach had he acquired in England? Telle speculates on the influence exerted by Wycliffe. "One notes," he says, "that immediately after his return from England he abandoned the whole retinue and openly began to turn against the monastic life in his manifesto entitled, *Enchiridion*. It might be said that England had 'liberated him.'"³⁴ This is in line with what A. Renaudet had formerly concluded, as we saw. But Telle hastens to add that what Erasmus wrote in 1501 was not new. True enough, though we might ask, What about the sensational remarks made by Erasmus in his oration on the sacrament of matrimony in 1498? The book composed in 1501 and published in 1503 was no more anti-monastic than that penned in 1498 and published in 1518.

The first book in which the Dutch humanist actually attacked monasticism and celibacy was his world-famous work, *Praise of Folly*. Written in the home of Thomas More, shortly after his return from Italy in 1509, this fascinating satire made all Europe convulse with laughter and shook the Roman Catholic hierarchy to its foundations. The present writer has published the section dealing with monasticism in his book entitled, *Erasmus and the Humanists* (1930). He has also referred to it in his later work, *Renaissance to Reformation*, published in 1951. Luther was undoubtedly affected strongly by it, and so were the authors of the amusing attack on the Barbarians: *Epistolae obscurorum virorum* (1515-1517). After 1509 Erasmus and the young German humanists were closely allied in their campaign against the reactionary forces in state and church. At first they received strong support from Luther in person, but after 1516 the latter began to sense in

34. E. V. Telle, op. cit., p. 81, note 5.

Erasmus a spirit of worldliness. He had strenuously objected to some of the remarks made by the Dutch humanist in his *Enchiridion* or *Handbook*. The *Praise of Folly* was in his opinion a scurrilous work. He saw Erasmus drifting away from St. Augustine and staking his name and reputation solely on humanistic labors. A profound contrast was now appearing in the two personalities, which was most clearly seen in their respective works on free will (1524 and 1525).³⁵

Strange though it may seem, Erasmus did not fully turn against the monastic life nor condemn celibacy always after 1514. On the contrary, as Professor J. Lindeboom has pointed out, he often argued in favor of both. For example, in 1523 he wrote to some nuns in Cologne, saying that he strongly recommended celibacy above the married life. On another occasion he remarked: "What is virginity except an undefiled spirit in an undefiled body?" And elsewhere he said this: "The virgin daily mortifies her body; for her who loves her Bridegroom, the convent is not prison but a paradise." In his work on the free will (1524) he emphasized the importance of the labors performed by the Holy Spirit, adding the thought that those who lead a dying life in this world have their real life in Christ. In a letter to the nuns in a convent near Canterbury he stated that "you, who have departed from the worldly life have already here upon earth a heavenly life, as you withdraw yourselves with Christ your Bridegroom." In another composition entitled, *The Christian Widow*, he remarked: "I cannot tell you in words how great among Christians is the value of the vow of chastity." And in his *Catechism* he wrote: "The chaste married life is something dignified, but far more dignified is continuous chastity, if spontaneous and freely undertaken."³⁶

How are we to evaluate these pronouncements by Erasmus? As we said before, he was an opportunist and adjusted his remarks to the characters of those whom he addressed. But there were compositions that were intended for all persons in various walks of life, such as his *Catechism*, composed after 1529. Luther had very little respect for the latter,³⁷ but that did not matter much to the author at that time. He continued to feel that chastity was something sacred, highly revered by all noble persons. At the same time he upheld the Sacrament of Matrimony until the end. In a reply to an opponent of his in Rome named Stunica he stated in 1524, under the heading of "De Matrimonio," that among the Jews it was permitted to obtain a divorce, but not among Christians. The early Christians did not consider matrimony a sacrament, and even Peter Lombard did not do so;

35. See A. Hyma, *Martin Luther and the Luther Film of 1953* (Ann Arbor, Mich., 1957), Chapter XIII.

36. J. Lindeboom, *op. cit.*, pp. 193-195.

37. Preserved Smith, *Erasmus* (New York, 1923), pp. 285, 409.

Durandus found that the Church Fathers did not believe it to be a sacrament; but Erasmus had declared it a sacrament in his own works published thus far.³⁸

It is curious that Telle does not allow much space to this important declaration made in 1524 by Erasmus, devoting nearly all his attention to earlier controversies between Erasmus and Stunica.³⁹ He ignores the catechism by Erasmus and the letters to which Professor Lindeboom had referred, all of which indicated that Erasmus after 1520 was extremely reluctant to repeat certain remarks made by him before that date. The latter was very explicit in his *Apologia pro declaratione matrimonii*, dated March 1, 1519, or before the book on letter writing had been published. He did, however, mention this book in his apology, which is highly significant, and he stated that he had written two letters about matrimony, one in favor of it and one not in favor.⁴⁰ Both letters were a portion of the book on letter writing, and in the *Opera* by Leclerc they are numbers XLVII and XLVIII. The author added one paragraph at the end of the oration in favor of matrimony, which paragraph was included in the edition by Leclerc, but which is not to be found in the oration itself as published in 1518 by Froben.⁴¹

Now Telle has raised a very intriguing question, which proves that he has made a thorough study of the oration of 1497 or 1498. Although he probably is mistaken in his guess that the oration was composed long before 1497, he makes a good point in suggesting that the letter which introduces the oration in the editions of 1518 (the first having appeared on March 30, while that by Froben followed in August) was certainly not addressed to Mountjoy. Most puzzling is the statement in this letter to the effect that a certain man named Antonius Baldus had had dinner with Erasmus in the town of Bergen and told him about the death

38. Erasmus, *Apologia adversus praefationem Stunicae* (Basel: Froben, 1524), pp. I 5v to I 6r. Stunica wrote under point 35: „Hodie monachorum somnia, imo mulierularum deliramenta leguntur inter divinas scripturas.“ Erasmus replied as follows: „Hodie. Hoc dico in missis et precibus horarijs, in quibus non oportet audiri nisi scripturam sacram, aut scripta vehementer probatorum hominum.“ See p. I 7r. Here Erasmus showed that he had stood for the need of keeping the church services as closely in touch with the Bible as possible. Whenever the monks and nuns were too careless, they should be corrected. But this attitude did not imply a condemnation of monasticism, as he was recommendation of reform and improvement. Stunica's real name was Zúñiga, as he was a Spaniard by birth. He was the first powerful opponent of Erasmus and caused the latter much damage.

39. E. V. Telle, op. cit., pp. 274–290.

40. Erasmus, *Apologia pro declaratione matrimonii*, in *Opera*, IX, col. 108 C and D. See particularly the following: „Opus, quod olim institueram, De conscribendis Epistolis, in quo comperietur hoc argumentum tractatum in exemplum Epistolae suavioriae. Atque inibi diversam partem reperies additam, quae ab uxore deterreat.“

41. See p. 26 of the edition by Froben in 1518.

of the mother of the person addressed in the letter. This happened on the sixth Ide of April. Telle thinks that this person who had lost his mother was not Mountjoy, but another Englishman whose sister was about to give birth to an illegitimate son of Prince Henry, who later became Henry VIII.; this son was Henry Fitzroy. For proof he mentions the 79th letter published by P. S. Allen and the *Dictionary of National Biography*, II, 721–722.⁴² But these two sources do not present much concrete evidence in favor of Telle's deduction.

Allen has indicated that William Blount, fourth Baron Mountjoy, succeeded his father in 1485 and remained under his mother's guardianship until 1499. Furthermore, in Vol. V of the *Dictionary of National Biography* we read that William Blount married Elizabeth, the daughter of Sir William Say (p. 260). It is doubtful that a real person named Antonius Baldus paid a visit to Erasmus in Bergen-op-Zoom, where the Bishop of Cambray, the Lord of Bergen, had an estate of his own. If there was a friend who did pay such a visit, he probably did not convey information about Blount's mother and sister. We must conclude that the oration was turned into a letter, and that this letter is not supposed to contain information about William Blount, contrary to Telle. Erasmus used this letter as an example of how one should compose an epistle in favor of matrimony. Mestwerdt is correct in saying that the next letter in the book on letter writing was not well done, showing that Erasmus was not very greatly interested in praising celibacy above matrimony.⁴³

42. E. V. Telle, op. cit., p. 157. Allen does not give any hint in favor of Telle's conclusion and assumes that the letter was addressed to Mountjoy, for whom the oration was expressly written. He says on p. 207 in introducing his 79th letter: "I do not agree with Mr. Nichols that i. p. 18. 7–16 necessarily implies that Mountjoy was unmarried when Erasmus wrote the *Encomium Matrimonii* for him in Paris." The marriage probably took place in 1497, he thinks, but Mountjoy may not have received the bride as his wife till his return to England in 1499, since she was very young at the time. In Ep. 117.7 there is a reference to a recent marriage: "novis nuptiis." There is also an important reference to the book on letter writing. This letter was probably written at Oxford in November 1499, and addressed by Erasmus to Mountjoy. As for the Dict. of Nat. Biogr., the second volume does not have more than 500 pages, and the name of Fitzroy is not mentioned in the whole work.

43. P. Mestwerdt, op. cit., p. 308: „Aber nur das Lob der Vorzüge des ehelichen Lebens vor dem Cölibat ist wirklich ausgeführt, während die Verteidigung der gegenteiligen Ansicht nur in den flüchtigen Umrissen skizziert wird.“ He concludes that it was not actually the intention of Erasmus to devote much attention to the opposite view, but he merely added this in the letter book to make it appear that he was not seriously trying to undermine popular respect for celibacy. According to Mestwerdt the oration in favor of matrimony is a continuation of the *Antibarbarorum Liber*, in which the author enlarges upon his humanistic approach to the problem of asceticism versus the rising tide of modern civilization: „So deutet sich im ‚Lob der Ehe‘ wohl das

Whereas A. Renaudet in his charming work on the life of Erasmus from 1521 to 1529 indicates how faithfully the latter clung to the ideals of the *Devotio Moderna*,⁴⁴ Telle, in common with Meissinger, looks upon the Dutch humanist as a rebel against the principles enunciated in the *Imitation of Christ*. Telle maintains that the original version of the *Antibarbarorum Liber*, first published by the present writer, differs very little from that first published in 1520.⁴⁵ Moreover, Professor Rudolf Pfeiffer at the University of Munich in 1936 issued a savage attack upon the method used by the present writer in editing the *Antibarbarorum Liber*.⁴⁶ He tried his best to minimize the differences between the two versions in question, and he did not realize that historians when editing works in manuscript form must not take liberties with the text. As was stated above in footnote 33, Professor P. S. Allen and several other British scholars labored diligently for about six years on their project to get the original version transcribed and published. The present writer was not aware of their labors when he issued his edition in 1930, nor did he state that he had discovered the original version. His main aim was to show what sort of changes Erasmus had made about 25 years after he composed the first draft. Those changes are as interesting today as they were in 1930. In a new edition the few insignificant errors in the published text will be eliminated as far as possible, but the new edition will remain very similar to the first. The brother of the Common Life at Gouda who copied the original version from what was probably the autograph of Erasmus himself left the topic headings as he found them, and did not change them to suit the tastes of twentieth-century critics. They shall appear once more as the author had fashioned them.⁴⁷

Fortwirken der in den ‚Antibarbari‘ zuerst hervorgetretenen humanistisch-rationalen Tendenzen des erasmischen Denkens an.“ Mestwerdt does not believe, therefore, with Telle that Erasmus before his composition of the book against the barbarians had expressed similar views in the earlier work on the contempt of the world.

44. A. Renaudet, *Etudes Erasmiennes* (Paris, 1939), p. 126.

45. E. V. Telle, *op. cit.*, p. 441, note 3.

46. R. Pfeiffer, „Die Wandlungen der ‚Antibarbari‘, in *Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam* (Basel, 1936), pp. 60–69. See also his separate work, *Humanitas Erasmi* (Leipzig and Berlin, 1931). In the latter work he referred to the original draft in the City Library at Gouda. He states in his preface that Professor Allen and his friends were about to publish an edition in England. In other words, eight years after the discovery of the original version the English scholars had not yet finished their task.

47. See the Appendix in the biography by the present writer: *Erasmus of Rotterdam: A New Appraisal*. It must seem strange that Meissinger expressed a greater lamentation about the few errors in the edition of the work by Erasmus mentioned above than about the 1300 errors which he himself had detected in the official Weimar edition of Luther's lectures on the Psalms (1513–1515).

For centuries Erasmus has been a profound mystery to numerous keen critics. Starting with the Council of Trent, the Catholic authorities took various measures, revealing as a rule a great deal of misunderstanding.⁴⁸ Although the liberals hailed him as one of their most valuable leaders and inspirers, he was extremely intolerant in some matters of tremendous importance, such as the death penalty for heretics, which he warmly defended.⁴⁹ His disappointment with Protestantism became so intense that near the end of his life he had to flee from Basel and seek refuge in the Catholic city of Freiburg i. Br. At the same time he offended powerful Catholic authorities, notably at the University of Louvain, as well as in Paris.⁵⁰ It has been customary to regard him as one of the first modernists in the field of religion, because he said some extraordinary things in his famous edition of the New Testament, known as the *Novum Instrumentum*. The passages quoted by Preserved Smith indicate how he must have shocked not only the orthodox Lutherans and Calvinists but also their opponents in Rome. No wonder that the most important works by the versatile humanist were placed on the Index. In Spain his followers were revered at first but soon after 1520 they were regarded as poisonous heretics and severely persecuted, as was the case with Valdes, who had to flee to Italy, of all places!⁵¹ In the midst of the reviling Erasmus himself became very much confused and felt badly abused. While Luther was constantly rising to greater fame and kept on gaining millions of followers, poor Erasmus bewailed his own sad fate. Even in the city of Basel, where he died and was buried, the inhabitants showed comparatively little interest in him and his literary productions. The same was true of other cities in Switzerland.⁵² Well could he lament with similar great figures in world history: "Sic transit gloria mundi."

The great mystery in the career of Erasmus is simply this: He was very slow in attacking Luther, and when he finally did so in 1524 with his modest work entitled, *On the Free Will (De libero arbitrio)*, he made Luther so furious that the latter replied with a vehement blast, namely, *On the Will in Bondage (De servo arbitrio)*. Although from the standpoint of orthodox Christianity Luther surpassed his opponent, his language was unseemly for a first-class theologian.⁵³ As a result, Erasmus, as A. Renaudet has so brilliantly stated, "was sent back to

48. A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt* (Tübingen, 1952), pp. 33-46.

49. J. Lindeboom, *op. cit.*, pp. 92-103.

50. A. Flitner, *op. cit.*, pp. 39-41.

51. John E. Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition* (Albuquerque, N.M., 1950). See the admirable review in *Archiv für Reformationsgeschichte*, XLIV (1953), pp. 256-257.

52. A. Flitner, *op. cit.*, pp. 77-78.

53. A. Hyma, *Martin Luther*, Ch. XIII.

Rome.”⁵⁴ Having joined the ranks of those whom he had often savagely attacked, the great humanist was obliged to restate his position, particularly on the seventh sacrament. He now ceased to deprecate celibacy and moderate asceticism. But this action could not make his former enemies forget the past.

ZUSAMMENFASSUNG

Ch. Ruelens, R. Fruin und P. Mestwerdt haben mit großem Scharfsinn dargelegt, daß Erasmus vor 1490 das mönchische Leben aufrichtig pries, ihm aber nach 1506 mehr und mehr feindselig gesinnt wurde. Diese Ansicht führender Autoritäten versucht E. M. Telle in seinem breit angelegten Werk *«Erasmus de Rotterdam et le Septième Sacrement»* (Genf 1954) umzustößen. Nach seiner Meinung verhielt sich der holländische Humanist zur asketischen Seite des Mönchslebens durchweg ablehnend, besonders in seinen späteren Jahren. Telle sieht nur einen schwachen Kontrast zwischen den ersten elf Kapiteln von *„De contemptu mundi“*, die Erasmus in seiner Jugend schrieb, und dem letzten, das er nach 1517 hinzufügte.

Die Forschungen von P. S. Allen, J. Lindeboom und A. Renaudet haben jedoch bewiesen, daß Erasmus das mönchische Leben als für sich vorteilhaft betrachtete, als er Zeit und Geld brauchte, um seine klassischen Studien betreiben zu können. Er spendete dem Mönchtum freilich nur ein lauwarmes Lob; in den Jahren 1514–1521 aber stand er ihm entschieden feindlich gegenüber. In der ursprünglichen Fassung des *„Antibarbarorum liber“*, seines ersten bedeutenden humanistischen Werkes, griff Erasmus das mönchische Leben nicht an. Die veröffentlichte Fassung von 1520 dagegen enthält einige Zusätze, die, wie ich in meiner Edition von 1930 gezeigt habe, eine veränderte Einstellung klar erkennen lassen.

Sehr wichtig sind ferner die Veränderungen, die Erasmus 1511 in *„De ratione studii“* (verfaßt um 1497) vornahm. Der junge, lebenslustige Humanist in Paris achtete Kirchenväter und Scholastik gering, wogegen er nach 1510 allmählich frommer wurde. Sein Traktat *„Matrimonii encomium“* war für Lord Mountjoy geschrieben, der Erasmus 1499 nach England mitnahm. In dieser Schrift sprach Erasmus, wie es für einen Humanisten nur natürlich war, Mönchen und Nonnen das Recht zu, sich zu verheiraten, sah aber alsbald ein, daß er damit einen schweren Fehler begangen hatte. Im *„Enchiridion“* verhielt er sich weit weniger ablehnend zum mönchischen Leben, als Telle meint. Auch neigte er nicht so stark, wie K. A. Meissinger folgert, zu einer Wendung gegen die *Devotio moderna*. Wie J. Lindeboom gezeigt hat, pries Erasmus nach 1520 häufig das asketische Leben devoter Mönche und Nonnen. Darin wird das Schwinden seines Interesses am Humanismus und ein erneuter Einfluß der *Devotio moderna* sichtbar.

54. A. Renaudet, op. cit., p. 528: *«Luther, dédaigneusement, renvoyait Erasme à Rome.»*

The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy

by Clyde L. Manschreck

The historical details of the adiaphora controversy which occurred shortly after the death of Martin Luther are difficult enough to ascertain, but to assess the significance of these details is even more difficult, for judgments about adiaphora depend in large measure on the implications involved. The matter is further complicated by the paradox of adiaphora, for if they were really non-essentials, a controversy could hardly arise.¹ Since a dispute did arise, another element must have been involved, and that other element in the Reformation period was the theological concept of justification. If one insists that justification is by faith alone, everything else is adiaphoristic (and strict fideism does tend to render all of man's actions unimportant); but, on the other hand, fideism renders all of man's actions after justification significant for every act after justification is an expression of his transformation. If one regards ritualistic observances, dress, and so forth, things neither commanded nor forbidden by Scriptures, as adiaphora, then there is the question about how these things are related to belief and about how literally the Bible should be interpreted. The larger perspective of the problem of adiaphora, then, is the problem of the relationship of Gospel to Law, or to put it another way, the relationship of evangelical faith to good works.

The Pauline background of this relationship stems from Paul's conviction that because one is saved by faith, one is free from all externals. Neither rules, customs, nor ceremonies need be observed, for these have nothing to do with justification. "We hold that a man is made upright by faith; the observance of the Law has nothing to do with it" (Rom. 2:28). External observances are adiaphora so far as righteousness is concerned; they are not necessary to justification. Legalistic distinctions about eating meat or not eating meat make no difference whatsoever. This is Christian liberty, but this liberty expresses itself in a concern for others. Although the Christian is not bound to keep certain rules in order to be justified, the Christian is to do that which makes for love, harmony, order, and discipline, because these are the fruits of justification by faith, and, if such fruit is not present, one may conclude that there is no faith.²

1. Etymologically, *ad-i-af'o-ra* is the neuter plural of the Greek noun-adjective *adiaphoron*, which is derived from *diaphora* meaning to *differ* or to *make a difference*. *Adiaphora* literally means *things indifferent* or *non-essentials* or *things that make no difference*.

2. I Cor. 13. For aspects of Paul's views see also I Cor. 6:12; 7:12; 8:9-12; 9:19 ff.;

Eating meat sacrificed to idols makes no difference in man's relationship to God, but the prevailing circumstances influenced Paul's decisions, for man should forbear if eating the meat causes a weaker brother to go astray. The justified man has no set rules to govern his actions; rather he must in every situation choose according to what he believes will be the best expression of his love,³ and this may be *keeping* or *refusing* to keep rules. Paul refused to have Titus circumcised,⁴ but he did not refuse in the case of Timothy.⁵

There are also Thomistic overtones in the problem. The Thomists maintained that every rational act has an end in view and is not indifferent; on the contrary, an act which is not evil in intention or irrational or immoral is actually positively good. The Thomists would not admit that any act was indifferent, since all conscious, concrete actions have ends. This being the case, a ceremony or rite would never be adiaphoristic but would be integrally bound up with and expressive of the beliefs undergirding worship. This implies that adiaphora have a dynamic quality, that cultus and dogma are related. To participate in rituals and ceremonies, then, is to suggest an acceptance of what the rituals and ceremonies dynamically express. This rationale of Roman Catholic cultus reached a climax when the Council of Trent placed Scripture and tradition on the same level.

To portray the role of Melanchthon in the adiaphora controversy this paper will (1) survey the contention as Melanchthon figured in it, (2) consider the views of opponents, (3) examine aspects of adiaphora in some of the earlier writings of Melanchthon and Luther, and (4) indicate the significance of Melanchthon's participation in the controversy.

As early as April, 1546, Melanchthon declared that the emperor was preparing to make war on the German evangelicals, and he called on all citizens to be ready to defend the Lutheran lands in the assurance that their doctrines were from God.⁶ He did the same on July 10 in an introduction to Luther's *A Warning to My Beloved Germans*, when he called on all men who feared God to rise against the pope and emperor who had banded together to exterminate the true evangelical religion.⁷ However, Melanchthon was not countenancing individual

10:23,30; 11:16; 14:26-40; Romans 14:14-23; Gal. 2:3 ff.; 5:1-6; Col. 2:20 f.; Phil. 1:6 ff.; II Thes. 3:6, 11; Tit. 1:15; Acts 16:3.

3. Phil. 1:6 ff.; I Cor. 7:12; Rom. 14:17 ff.

4. Gal. 2:3 ff. Cf. I Cor. 9:19 ff.

5. Acts 16:3.

6. *Corpus Reformatorum* (CR), vols. i-xxviii, ed. by C. G. Bretschneider and Heinrich Ernest Bindseil, Halle u. Braunschweig, 1834-1860, 6:123. Cf. 6:184, 150 ff., 179-188.

7. CR 6:190-197.

resistance, only the lawfulness of defense under a magistrate; he believed that a private citizen could not initiate revolt against even the tyrannical decrees of constituted authority.

After the Lutheran forces were defeated at Mühlberg, April 24, 1547, all the gains of the Reformation seemed lost. The University of Wittenberg had been dissolved and most of the professors had scattered. John Frederick and other leaders were imprisoned. Wittenberg was ruled by an "enemy."⁸ Melanchthon, wandering in exile with his family, received word that pastors were being murdered near Wittenberg and that the churches were in confusion.⁹ Melanchthon may have exaggerated the imperial ruination, but he believed that the chastisement of God had come, and prayed that it would not last long. His letters show that he longed to return to Wittenberg.¹⁰ When he learned through Cruciger's letter of June 8, 1547, that Maurice, the constituted authority, intended to restore the University along with pure Lutheran doctrine and that he wanted the former professors to return, he saw an opportunity to preserve at least a historical, geographical vestige of the Reformation.¹¹ Although he knew about the inchoate plans of the sons of John Frederick to set up a university at Jena, his ties with Wittenberg were too strong.¹² Assured in a meeting at Leipzig that Maurice wanted pure preaching and instruction again at Wittenberg, Melanchthon returned.¹³ Many believed that he had simply capitulated to the "traitorous" Maurice.¹⁴ However, Melanchthon sincerely wanted the geographic center of the Reformation preserved and, if God was giving the opportunity, he could not turn away. To Nicholas Medler he wrote that the destruction of the University would be a greater defeat than the defeat of Frederick, and that he thought the churches should not be deserted, nor should the schools stop training ministers simply because the government had changed.¹⁵ Melanchthon did not fully trust Maurice, but Maurice was the magistrate. Significantly, Melanchthon opposed the interims as long as Maurice did not make them law, even though the emperor was demanding Melanchthon's delivery.¹⁶ Later, when Maurice allowed the interim to become law, Melanchthon had no alternative except to make the best of a bad situation. Maurice found himself unable to

8. CR 6:532 f. Cf. 7:456–458.

9. Cf. CR 6:520–532, 544 ff., 564, 537; 7:456–458.

10. CR 6:559, 568, 569, 570 f., 573 f., 576, 578, 599.

11. CR 6:563. Cf. 6:578 ff.

12. Cf. CR 6:561, 564, 578, 580, 584 ff., 590, 595 ff., 598.

13. CR 6:596, 604, 605, 606–610, 611, 612 f., 617 ff., 620 ff., 624.

14. Cf. CR 6:649–651, 652, 658 f., 668 f., 684 f., 686 f., 697 f...

15. CR 6:612 f.

16. CR 6: *Annales Vitae*, Melanchthon, 1548.

satisfy both the emperor's Roman Catholic demands and the desires of his Lutheran subjects.

Early in January, 1548, the emperor called the colloquy at Augsburg, and the Wittenberg theologians reluctantly attended.¹⁷ Charles commanded that the document later known as the Augsburg Interim be prepared.¹⁸ Its general aim was to secure agreement in essentials and let the government control in non-essentials.¹⁹ Much of the document could be accepted by the evangelicals, but the retention of a few key papal doctrines served to corrupt the whole, for the document made faith nothing more than a preparation for the justification that is worked out in love,²⁰ so that a subtle human work righteousness obscured the work and honor of Christ.²¹ He rejected the document.

Because of a general fear of war, and hoping for some way out, Maurice pressed his theologians for a further statement. This they gave at Celle on April 24, 1548.²² Once more they rejected the article on justification, saying it was a camouflaged reiteration of the papal doctrine of work righteousness. They did admit the possibility of accepting either the pope or the bishops, provided neither violated Scripture, and they did accept confirmation and extreme unction as ancient traditions of the church. They even yielded on private masses without auricular confession and yielded to those ceremonies and festivals conducive to good order, discipline, and learning. But the Wittenbergers could not accept any theories or practices contrary to justification by faith. Melancthon stated, however, that he would neither assent to nor impede whatever action the authorities took after the evangelicals had given their admonitions. He would trust God to bring to pass whatever He would.²³

At this time Carlowitz, a Roman Catholic, sent Melancthon a letter saying that, if Melancthon did not accept the Augsburg document and conciliate the emperor, Protestantism would be destroyed.²⁴ Melancthon wanted harmony,

17. CR 6:795 n., 795 ff., 803, 813, 817 ff., 837 f.

18. Cf. Schmidt, G. D., *Zeitschrift für hist. Theol.*, xxxviii, 1868, pp. 431 f. Cf. Kidd, B. J., *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, No. 148.

19. Although the document granted the cup, marriage of priests, and the possession of confiscated church property to the Protestants, it demanded that the power of the bishop to rule be recognized, seven sacraments be reinstituted, the pope be recognized as the interpreter of Scripture, transubstantiation retained along with its theory of sacrifice. Supererogation was commended, and invocation of saints and rites such as the blessing of baptismal waters retained. Cf. CR 6:845 f., 836 f., 839.

20. CR 6:845 f., 852 f., 853 n.

21. CR 6:853-857.

22. CR 6:865-874.

23. CR 6:878 f.

24. CR 6:879-885. April 28, 1549.

but he said he would either remain silent, go into exile, or bear whatever ensued, rather than approve an interim contrary to the Word. It might sometimes be necessary to bear silently the defects of government, he said, even as the evil effects of a storm have to be borne, but one does not have to approve.²⁵

Although agreement on essentials had not been reached, on May 15, 1548, the emperor issued the Augsburg Interim.²⁶ The emperor then showed what could happen to those who did not cooperate. Cities in South Germany were compelled to accept; four hundred ministers were banished; devastation was widespread. Maurice asked his theologians for still another opinion, thinking perhaps that some cooperation might be worked out.²⁷ Melancthon wrote that God's truth must be acknowledged, that salvation must not be darkened by either the pope or the devil.²⁸ What can be accepted will be, but whatever is contrary to God's Word will be condemned.²⁹ Any tampering with justification so as to displace faith with work righteousness must be rejected, although ceremonies for the sake of discipline, order, and peace may be all right if they do not strengthen the monstrous errors of Roman Catholicism.³⁰ "No creature has the right to change divine truth, and no one has the right to deny truth when it is known to him."³¹

Maurice, realizing that war might be near, and feeling that the emperor might be placated by yielding in adiaphora,³² asked for another opinion, but Opinion Five was not different essentially from the others.³³ Justification could not be sacrificed,³⁴ he would not persecute the true Gospel,³⁵ and he could not yield

25. One reference to Luther raised many questions: "In previous days I bore an almost unseemly servitude to Luther when he acted according to his pugnacious nature rather than in accord with his dignity and the public welfare." The implied criticism of Luther raised many protests, but Melancthon was simply admitting that Luther's rashness sometimes made matters very difficult.

26. CR 6:924n.

27. CR 6:924n, 924 f. Melancthon, Bugenhagen, Pfeiffinger, Cruciger, Maior, and Froshel.

28. CR 6:925 f.

29. CR 6:928 ff.

30. CR 6:931-940 f.

31. CR 6:941.

32. CR 7:5-7, 9, 10, 11.

33. CR 7:12-15.

34. Cf. CR 7:41 ff., 62-66. Specifically objected to on the grounds that false doctrines are engendered were the ceremonies of giving bread only to the laity, the processional adoration, private masses for the sake of earning righteousness, invocation of the saints, and masses for the souls of the dead. Ancient traditions declared acceptable were feast days, fasts, prayers, instruction, examination, and the processional, provided all superstitious adoration were omitted. Such things as the blessing of the wafers, salt, incense, and so forth, were rejected on the grounds that they promote work righteousness.

35. CR 7:86 f. To Margrave John of Custrin.

on right use of the sacraments, and confession, good works, and episcopal rule according to Scripture; and, if he had to accept a "servile burden," he would not acknowledge it as right.³⁶

Still another colloquy at Pegau, Aug. 22, 1548, failed to gain anything except more time for Maurice.³⁷

At Torgau, Oct. 18-19, and at Celle, Nov. 16, the Protestant theologians accepted confirmation, episcopal authority, repentance, ordination, excommunication, and adiaphora pertaining to feasts and rites,³⁸ but would not budge on the evangelical doctrines of justification by faith, the Eucharist and the church,³⁹ and said they would not accept idolatrous ceremonies.⁴⁰

The deputies and princes, then, without the theologians, drew up a document known as the Celle Interim.⁴¹ Melanchthon called it a "botch,"⁴² but his refutation of it went unheeded.⁴³ When Maurice and Joachim, Elector of Brandenburg, both accepted the Celle document,⁴⁴ and when this was placed before the Chambers at the general meeting in Leipzig, Dec. 21, 1548, it was apparent that the magistrates were determined to make sweeping concessions to the emperor to avoid war. Many, including Melanchthon, agreed that war was imminent, and that concessions might satisfy the emperor. He and others, therefore, rewrote the articles on justification, good works, fall of man, and the mass in this Leipzig document to make sure that Lutheran fundamentals were preserved,⁴⁵ and they agreed to accept adiaphora even though the adiaphora had a Roman Catholic tone. "That we may retain things essential, we are not rigid in regard to things non-essential, especially since those rites have to a great extent remained in the churches of these parts.... We know that much is said against these concessions; but the desolation of the churches, such as is occurring in Swabia, would be worse."⁴⁶ The theologians said they would bear this harsh servitude, if necessary, but would not say it was right.⁴⁷ The counsellors wrote the other articles, and this was proclaimed as the Leipzig Interim of 1548.⁴⁸

Some of the main points of the Leipzig Interim provided that men receive what the church teaches "as she shall not and cannot command anything contrary to Holy Scripture"; that ministers obey bishops who use their offices for

36. CR 7:92, 97-100.

38. CR 7:172-182.

40. CR 7:198-215.

42. CR 7:232 f.

44. CR 7:235n. 248 f.

46. CR 7:252.

48. CR 7:258-259n.

37. CR 7:108-115, 140 f., 171 f.

39. CR 7:184-186.

41. CR 7:235n.

43. CR 7:235, 247.

45. CR 7:251-253.

47. CR 7:258.

edification; that baptism and confirmation, although not as a sacrament, be administered with ancient Christian ceremonies such as exorcism and chrism; that repentance, confession, and absolution, but not auricular confession, be taught; that extreme unction be allowed as the Apostles used it; that ministers be tested before ordination; that mass not be considered meritorious but be celebrated with bell-ringing, lights and vessels, singing, appropriate dress, Corpus Christi, and other ancient ceremonies; that ministers be allowed to marry or remain single; that pictures be allowed but not worshipped; that singing be permitted; that certain holidays be observed and Fridays and Saturdays during Lent be meatless; that clergymen wear special clothing.⁴⁹

Having secured justification and having eliminated the notion of meritorious sacrifice, Melanchthon could bear the "harsh servitude" of other matters. Much could, of course, be accepted as the practices of the ancient church,⁵⁰ and Melanchthon thought that no great changes in the churches would result, but he regretted that some things had not been done differently.⁵¹ For the sake of peace and order, and because the magistrate was no longer willing to stand by outright Lutheranism, Melanchthon accepted the "harsh servitude."

Melanchthon was charged with "compliance" at best and at worst with "treason." The Berlin theologians wanted to know if the adiaphora to be observed included such trifles as holy water, herbs, censings, palms, torches, etc., namely, *all* the customary practices of the papacy,⁵² to which Melanchthon and Bugenhagen replied negatively since these had always been rejected. They asked the Berliners to pray for unity, keep old forms, and refuse firmly to interpret the Interim in an extreme Roman Catholic sense. "Since great devastations are occurring in the other places, we believe that it is better to endure a hard servitude, if it can be borne without impiety, than to leave the churches."⁵³ Melanchthon knew that in places where no concessions had been made devastation occurred.⁵⁴

John Brenz charged that the "idolatrous interim of Caesar" meant an end to Christian liberty and the beginning of exile for many true Christians.⁵⁵ It did mean exile for some, but not necessarily an end to *Christian* liberty.

Christian liberty, said Melanchthon, consists in the free confession of truth

49. CR 7:260-264.

50. Cf. CR 7:264, 265-269.

51. CR 7:274 f., 292.

52. CR 7:292 ff., Jan. 7, 1549.

53. CR 7:300-301.

54. CR 7:297. Cf. 7:310, 311, 313, 314, 315, 316, 319 f., 321 ff., 340, 342...

55. CR 7:289-291.

and not in the rejection of externals. Faith, prayer, and a pious life, not adiaphora, are the essentials of the worship of God.⁵⁶ Melanchthon repeatedly answered critics from Berlin, Frankfurt, Hamburg, and other cities saying he was willing to bear the yoke of adiaphora in order that pure doctrine and worship might be practiced and total desertion through persecution prevented.⁵⁷ He had not and would not change essential evangelical doctrine.⁵⁸ And he declared that those who categorically condemned him and insisted on a "pure form" of Christian liberty were fomenting legalism. "This is indeed a new kind of popery, for these violent persons want to compel everyone to hold the opinions they hold, and they fearfully condemn everyone who does not immediately agree with them."⁵⁹

The theologians at Hamburg accused Melanchthon of departing from the *Augsburg Confession* and the *Smalcald Articles*, saying that, although some adiaphora might be accepted without impiety, he might better have gone into exile than to have accepted a harsh servitude,⁶⁰ for the ambiguous Interim was permitting a reinstitution of papal customs.⁶¹ But Melanchthon did not see the situation as either black or white; he was considering the social consequences and thought that Saxony, where the Gospel was still being preached and where the ceremonies were not contrary to the Word, was better off than other places.⁶² Certain tolerable rites were introduced at Leipzig, he said, because he neither wanted to desert the churches nor have the ruination that happened in Swabia recur nor have impious doctrines and false ceremonies reinstituted by force of arms.⁶³ He pleaded for concord and unity rather than condemnation, inasmuch as the reasons for enduring moderation were many and grave.⁶⁴

The most persistent opponent of Melanchthon was young Matthias Flacius

56. CR 7:332, 325.

57. CR 7:332, 370 ff., 416, 419, 420, 434 f.

58. CR 7:321–326, 340, 343, 345–349, 352 f., 355, 359–361. Cf. Melanchthon's defense of the Interim at Torgau, CR 7:364–366.

59. CR 7:366.

60. CR 7:366–382.

61. CR 7:372 f., for list of adiaphora by the Hamburg theologians.

62. "But still we beseech you to judge us leniently, according to your wisdom, reputation, and benevolence, and that you refrain from condemning old friends who have labored for far more than twenty years, and who have endured, and still do endure, the greatest hardships, because we are furiously persecuted by certain other persons with many false accusations. We therefore do not answer them lest hatred and discord might be still more inflamed in these tragic times" (CR 7:382). Cf. CR 7:275, 292, 342; 8:840, 843, 855.

63. CR 7:384 f., 409 f., 414 f., 419, 420, 434 f., 440 f.

64. CR 7:385 f.

Illyricus, leader of the strict Lutherans,⁶⁵ who from the Magdeburg "chancellory of God" opposed the "compromise" interims. Along with other self-styled "exiles of Christ" he set himself up as the true teacher and defender of the Lutheran faith, calling the Wittenberg theologians Baalites, Samaritans, and knaves. He charged Melanchthon with betrayal of Gospel liberty and consent to return to papal domination.

His attacks were so malicious that Melanchthon for a long time refused to answer. He published many of Melanchthon's private letters, and even the Leipzig Interim, with additions and omissions.⁶⁶ Professional jealousy and the rivalry between Jena and Wittenberg undoubtedly inspired much of the acrimony in this situation.

In a series of pamphlets Flacius attacked the interimists, bringing out a variety of accusations and ideas.⁶⁷ In *Wider das Interim*⁶⁸ he declared that all rites and ceremonies, regardless of how non-essential they are by nature, cease to be adiaphora when they become compulsory. Compulsion undercuts Christian liberty and destroys the church of God. In the present situation it is necessary to reject ceremonies and rites otherwise non-essential, for adiaphora in certain circumstances cease to be indifferent, *in casu confessionis et scandali*.⁶⁹ In *De Veris et Falsis Adiaphoris*, 1549, he said that preaching, baptism, the Eucharist, and absolution have been commanded by God and that those things suitably connected therewith are also divinely ordained, *in genere*. Evangelical church forms should be maintained as inviolately as one would maintain Scripture, for ceremonies are ordained explicitly and implicitly. If a dogma is non-Scriptural, then the ceremonies attached to it are non-Scriptural. If a belief is idolatrous,

65. Usually included among the "strict" Lutherans were Amsdorf, Gallus, Judek, Faber, Wigand, Aurifaber, Schnepfius, Otto, Strigelius, and Stolzius. Cf. CR 8:171, 798. Preger, W., M. Flacius Illyricus und seine Zeit., 2v, Erlangen, 1859-1861.

66. CR 7:455, 456, 465-467, 469 f., 483; 6:649. G. Kawerau in his article "Flacius," New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia, notes that Flacius was arrogant, obstinate, malicious, and unable to appreciate the rights and motives of others, and that possibly he was insane.

67. Cf. *Omnia Latina Scripta Matthiae Flacii Illyrici*, Yale University, Sterling Library.

68. *Wider das Interim*, Papistische Mess, Canonem u. Meister Eisseleuben, durch Christianum Lauterwar (1549). Cf. *Der Prediger zu Magdeburgk ware gegründte Antwort auff das Rhümen ihrer Feinde...*, Magdeburg, 1551; *Breves summae religionis Issu Christi und Antichristi*, Magdeburg, 1550; and *Provocation oder erbiethen der adiaphorischen sachen halben, auff Verkenntnis vnd vrteil der Kirchen*, durch Fla. und Gallum, Magdeburg, 1553.

69. Cf. *Regula generalis de Adiaphoris*, in *Omnia Latina Scripta*.

then the ceremonies connected with it are idolatrous. Such is the mass and its ritual.⁷⁰

The "present feigned adiaphora," said Flacius, are impious both by circumstances and inherent nature, for no rite is adiaphoristic if it impedes edification or ferments like yeast.⁷¹ These rites are forbidden by God *in genere* because God commands us to be righteous. Furthermore, they have been instituted by force and multiple fraud against both Christian liberty and conscience. Even though some of the present adiaphora were practiced by the ancient church fathers, their long association with papal abominations have corrupted them.⁷²

Flacius' doctrine that suitable rites have been commanded *in genere* displayed an insight into the dynamic connection between cultus and doctrine which Melancthon apparently did not have, but his idea was accompanied by a constant stream of personal abuse and calumny. He was so positive that nothing should bind Christian liberty that he *demand*ed a rejection of adiaphora in time of crisis. Melancthon recognized this as a new kind of papal legalism. He who forbids circumcision errs just as much as he who demands it.⁷³

On Oct. 1, 1549, Melancthon finally replied to Flacius, for he felt that the whole church was being hurt by the fanatical contentions. The church is a place where pious men ought to unite in faith, worship, and confession, through the preaching of the Word and the sacraments. If these are maintained and idolatry condemned, then true evangelical doctrine is kept.⁷⁴ At Leipzig Melancthon said he did not think refusing to yield on a few indifferent ceremonies was reason enough to subject the country and the churches to destruction by the imperial armies.⁷⁵ He had not departed from Lutheran doctrine or anything in the *Loci Communes* and the *Augsburg Confession*. He had maintained the essentials and borne a harsh servitude in other matters for the sake of churches and schools. False views and abuses had not been reinstated.⁷⁶

70. De Veris et Falsis Adiaphoris, Prima Pars, in *Omnia Latina Scripta*.

71. Flacius said that adiaphora which Christians can observe have three bases: 1) the general command of God that all things in the church be done beautifully and orderly for the sake of edification; 2) the free, pious will of the church to glorify God and promote piety; and 3) the judgments of righteous and intelligent men to whom the church entrusts the instituting of adiaphora.

72. De Veris et Falsis Adiaphoris. Flacius ridiculed the idea that the interim was accepted for the sake of peace and order, etc. "Peace, indeed, peace with wolves! Order, indeed, the order of Antichrist imposed by force!"

73. CR 7:366; 9:23-72.

74. CR 7:477-482.

75. Cf. Letter to Moller, CR 7:456-458.

76. CR 7:460.

Melanchthon's spirits at this time were further lowered by the stinging rebuke which Calvin gave him, for Calvin thought Melanchthon had weakly compromised and yielded too much in the Interim.⁷⁷ Calvin's information about Melanchthon's position may have been incomplete, but it is also true that his emphasis on sovereignty tended to displace love and to give Calvin a different ethical outlook.

Although the political difficulties were settled in 1552 in the Treaty of Passau and in the Diet of Augsburg, 1555,⁷⁸ the controversy continued. Again and again Melanchthon charged Flacius with falsifying his letters, the Leipzig Interim, and other documents.⁷⁹ Melanchthon could not understand why Flacius had attacked him so viciously by publishing the Interim in mutilated form and with misleading notes. He said he would willingly confess everything but would not be reproached for what he had not done. He explained that he, too, had opposed the Augsburg Interim and reiterated that he had accepted the Leipzig Interim only when the essential doctrines had been secured. He added that for the sake of peace he would still yield on adiaphora and did not wish to contend about them. He asked that vilification be stopped and unity striven for.⁸⁰

This and other letters eventually led to the Coswig experiment with Flacius,⁸¹ but Melanchthon could not accept the eight articles placed before him, for he recognized in them not only a personal attack but also the Flacian legalism to *insure* Christian liberty by requiring people not to bear a servitude in time of persecution.⁸²

77. Calvin, Opera, xiii, 593. Philip Schaff, Papers of American Society of Church History, IV, 156 f.

78. Cf. CR 7:xv, Annales Vitae Mel., 1552. Cf. Dumont, Corps diplomatique, iv, i, 42. Peace of Augsburg, tr. in Emil Reich, "Select Documents Illustrating Medieval and Modern History," 230 ff.

79. Cf. CR 7:508, 511; 8:797, 801, 815 f., 828 f., 830, 835, 839-944, 866, 872, 915 f., 918, 922-926, 927, 930-935.

80. CR 8:842 ff.

81. Before the Coswig experiment Flacius and others met, Jan. 18, 1557, and subscribed to the Flacian Confession of 1550 and adopted statements maligning the "Interimists" and "Adiaphorists" along with expressions of passionate zeal for true Lutheran doctrine. Cf. CR 9:23-72, Acta Cosvicensia; 23 f., 25 f., 28 f., 30 f., 32 f.

82. In brief the eight articles made the Augsburg Confession and the Smalcald Articles the basis for unity, rejected opposing errors of papists and Interimists, rejected corruptions of the doctrine of justification, said the churches must not depart from the 1550 confession of the Magdeburg pastors, said no agreement could come with the Roman Catholics on ceremonies until that church agreed with evangelicals on doctrine and ceased persecutions, required a sincere confession in time of persecution and permitted no servitude opposed to Christian liberty, asked Melanchthon to say publicly that his views on adiaphora and good works agreed with the confessions of

Similar inconclusive disputes continued to Melanchthon's death in 1560.⁸³ The *Formula of Concord* which was Flacian in tone marked the partial triumph of the opponents of Melanchthon.⁸⁴

Were Melanchthon's views in keeping with his former views on adiaphora in the *Loci*, *Augsburg Confession*, and the *Apology*? Yes.

Despite the many editions and changes in the *Loci*, Melanchthon's views on adiaphora underwent no appreciable alterations.⁸⁵ In his discussions of sin Melanchthon says two things about adiaphora: 1) from the standpoint of salvation all human actions are adiaphoristic, since salvation is by faith alone; and 2) all human actions are evil, rather than adiaphoristic, since they proceed from corrupted man who in this life never becomes fully clean, even though redeemed. No work *per se* is clean, although the works that follow justification are not imputed for sin because of faith.⁸⁶ This view of justification, setting it off from all externals, suggests that, since adiaphora do *not* integrally affect justification, there is some other standard for determining whether they should be kept—which standard might very well be order, love, peace, or discipline.

In his discussion of law in the *Loci* Melanchthon says that for the sake of peace and order, *any* of the traditions of men handed down outside of Scripture, whether by magistrate or pope, may be kept, if they are not regarded as necessary to salvation, and if no sin is committed in keeping them. They are not to be spurned or scorned. "Papal laws are to be borne as we would bear *any injury or tyranny*: 'Who asks you to accompany him one mile, go thou with him two,' Matt. 5:41. However, they are to be borne only so far as they do not endanger

the churches, and required any party holding a suspicious doctrine to explain. CR 9:36-40. Cf. CR 7:366.

83. CR 9:91-105, 131-135, 199-213, 236-243, 265-268, 272-274, 276-281, 284-295, 350-354, 365-372, 385-390, 403-411, 451-462, 489-507, 617-629, 706-718, 815-889...

84. Jacobs, *Formula of Concord*, *Book of Concord*, Ch. X, Epitome: "We believe, teach, and confess, that in time of persecution, when a bold confession is required of us, we should not yield to the enemies in regard to such adiaphora... for in such case it is no longer a question concerning adiaphora, but concerning the truth of the Gospel, concerning Christian liberty, and concerning the sanctioning of open idolatry, as also concerning the prevention of offence to the weak in the faith; in which we have nothing to concede, but should boldly confess and suffer what God sends, and what he allows the enemies of His Word to inflict upon us."

85. Cf. Strobel, *Versuch einer litterarischen Geschichte von Philipp Melanchthons Locis theologicis als dem ersten Evangelischen Lehrbuche*, Altdorf und Nürnberg, 1776.

86. *Loci Communes* of Philipp Melanchthon, C. L. Hill, Boston, 1944, pp. 81-101, 154-165. Cf. CR:21 for text and *variata*. Cf. CR 6:839f., 842, 852, 853-857, 908-912, 927f.; 7:12-45.

the conscience. Thus traditions are to be violated when they obscure faith or when they are an occasion for sin.⁸⁷

In other words, for the sake of peace, love, and order one should endure human traditions, if they do not obscure faith, if they do not give offense, if they can be endured without destroying one's sense of true doctrine. As long as it is possible to keep clear belief about human traditions, recognizing them for what they are, one may observe them, but never as though they are necessary to salvation. Melancthon points out that he can accept satisfactions, virginity, celibacy, monastic orders, etc., as long as the Gospel is known in its purity and justification by faith not obscured. They might even be beneficial.⁸⁸

Speaking specifically about civil rulers Melancthon says three things that would apply to the later controversy over adiaphora: 1) If a prince orders something contrary to the Word of God, he is not to be obeyed. 2) If anything is ordered that makes for public welfare, it is to be obeyed, both for wrath's sake and for conscience's sake, for love binds us to all civil burdens. 3) If anything tyrannical is ordered, that is to be suffered for the sake of love, provided it cannot be changed without public disturbance and without sedition.⁸⁹ Clearly Melancthon did not depart from this. His reasons for keeping or not keeping adiaphora in 1521 were virtually the same as in 1548.

The same can be said for the *Augsburg Confession*, although Melancthon's opponents repeatedly asserted he had violated the spirit and the letter of that confession.⁹⁰ Melancthon, peace-loving by nature, was probably more conciliatory than Luther would have been, but Luther did approve the *Confession*, and in the *Confession* there is no suggestion of rebellion even though the people might be *forced* to observe abuses. However, there is the notion that enforced abuses will be observed only as burdens. Refusal to be subject to or participate in civil affairs is expressly condemned.⁹¹ Christians must obey magistrates, except when they command sin; this is Scriptural. Speaking of traditions, he insisted on justification by faith alone, and then said the various traditions might be kept for the sake of order and peace. And the same for ecclesiastical orders.⁹² If Melancthon had been following the *Confession* as a norm, he would have had no choice but to act as he did in 1548.

87. *Ibid.*, 139f. Cf. 110–118, 121–129. Acts 5:29.

88. *Ibid.*, 141.

89. *Ibid.*, 262ff. Cf. CR 9:766; 7:225, 321–326.

90. Cf. *Adhortatio M. Fl. Illyr.*, ca. April, 1550. In *Omnia Latina Scripta*.

91. *Augsburg Confession*, Part I, XVI.

92. Cf. CR 6:880, *Augsburg Confession*, Part II, XXVI, XXVII.

Melanchthon follows the same train of thought in the *Apology*.⁹² While some criticism may be justified, in 1548 Melanchthon was no innovator!

The opponents of Melanchthon might have cited much from Luther to support their views. He advised a new preacher to make himself "the enemy of the pope and the bishops and fight their decrees; if you do not do this you will be an enemy of Christ."⁹⁴ A Christian ought to suffer a hundred deaths rather than kneel before the pope and his law.⁹⁵ In a sermon on I Cor. 5:6-8, he said that even a little error in an article of faith should be avoided, for one drop of poison can spoil much good wine. He advised against any "patchwork" unity with the papists in the name of harmony and peace.⁹⁶ But Luther also advised a new minister above all things to be moderate and to wear the dress of a priest,⁹⁷ and he sharply condemned a preacher who rashly abolished the old Roman forms.⁹⁸ External's make no difference, he said on another occasion; attacks on outward ceremonies are so much "smoke and fog." This seeming contradiction may be resolved if one notes that when Luther is unyielding he is talking about justification by faith rather than adiaphora.

In a commentary on Psalm 82, in 1530, Luther contemplated a situation similar to the one Melanchthon faced. He declared that blasphemous and seditious articles of faith ought not to be tolerated, that the Christian ought to move out rather than defame or revile.¹⁰⁰ Speaking of adiaphora such as holy water, tonsures, etc., in which Scripture is not at stake, Luther said wranglers should be ordered to keep the peace, "for love and peace are far more important than all ceremonies.... It is unchristian to let peace and unity yield to ceremonies." The person who insists on discussing ceremonies ought to be *ordered* to be silent.¹⁰¹

Again in 1539 Luther said that if a ruler allows the essentials of evangelical belief, "then in God's name" go all the way on ceremonies and rites; "go round with them, carrying a silver or gold cross, and cowl or surplice of velvet, silk

93. Eg. Cf. *Apology*, Ch. VIII: "We have sufficiently shown that for love's sake we do not refuse to observe adiaphora with others, even though they should have some disadvantage, but we have judged that such public harmony as could indeed be produced without offence to conscience ought to be preferred to all other advantages."

94. Enders, iii, 115. March 22, 1521.

95. Works of Martin Luther, Holman ed., III, 96. 1521.

96. Erlangen, VIII, Walch and St. Louis Walch, XII.

97. Enders, iii, 342. April 17, 1522.

98. De Wette, ii, 422. Oct. 16, 1523.

100. Works, Holman, IV, 311.

101. Ibid., cf. Letter to Osiander, Oct. 8, 1533.

or linen. And if one of these be not enough, then put on three.... For such things, if not abused, neither add to nor take from the Gospel, but they must never be regarded as necessary or made a matter of conscience."¹⁰²

In his advice to the congregation at Livonia, Luther declared that adiaphora are not to be made law, but they are to be kept for the sake of organization, authority, and uniformity. The right of individual freedom should never undercut unity of faith, love, and fellowship, or be an occasion for egotism. Even though external regulations add nothing to salvation, "it is unchristian to be disunited over such things and thereby confuse and unsettle the common people."¹⁰³

In his *Answer to Emser of Leipzig, 1521*, Luther asserted he would bear the rules and laws of the pope (even though the pope is a descendant of Judas) just as Christ bore his cords and cross. No real harm will come to Christians who do this, said Luther, for they will still be free in faith. But Luther would not admit that such popish crosses were right. Luther gave the same advice for observing civil rules. If the situation demands yielding a personal privilege or right, then faith suffers no damage.¹⁰⁴

The *Treatise on Christian Liberty* urged Christians to suffer under the yoke of unjust demands, even as Christ suffered, and it will do no harm so long as the tyrant demands nothing contrary to God. In the *Formula Missae, 1523*, Luther said he was compelled to suffer papal abuses unless he would desire to have the Gospel taken away from the public.

Upon reading through the letters of Luther one receives the impression that he insisted absolutely on justification by faith alone, and would not tolerate anything to undercut this doctrine. This having been secured, however, Luther, in the interests of peace, order, unity, and instruction, made wide concessions in adiaphora. Everything depends on faith in Christ and love of one's neighbor. Externals were so unimportant that Luther did not want to abolish many papal practices lest it appeared that such things had something integrally to do with righteousness!¹⁰⁵ If one has faith and love, then the externals mean nothing; if one does not have faith and love, then all actions are sinful.¹⁰⁶ "Prophets" who go around preaching violence against outward ceremonies are simply spreading smoke and fog; ask them if ceremonies make a Christian.¹⁰⁷

102. Letter to George Buchholzer, Provost in Berlin, Dec. 4, 1539. Tr. Currie, cccxcvii.

103. Works, Holman, VI, 144 ff. Cf. Luther's Wittenberg Sermons.

104. Sermon on Phil. 4:4-7. Erlangen VII.

105. Smith, Correspondence, 604, Oct. 16, 1523.

106. Ibid., 550, June 13, 1522. Enders iii, 397.

107. Ibid., 652, Dec. 17, 1524.

Luther declared that he condemned no papal ceremonies except those which are repugnant to the Gospel; and that those who so violently condemn adiaphora in the name of Christian liberty are actually turning Christian liberty into a new kind of bondage.¹⁰⁸ Melanchthon said the same thing!

Luther, whose temperament was so different from that of Melanchthon, might have acted differently in the Interims, but in theory at least he would have acted as did Melanchthon.

In conclusion these points should be noted. Melanchthon was no innovator in the realm of adiaphora, for a striking similarity exists between what transpired in 1548 and what he and Luther said and did earlier. Nor did Melanchthon falsely interpret Luther; his conduct in the adiaphoristic contention represents a relatively true interpretation and application of Luther's thought on non-essentials — especially when one considers the attitude of both toward civil powers. Luther and Melanchthon insisted on religious liberty in justification, not on civil liberty.

Flacius understood the connection between a man's supposedly adiaphoristic actions and his beliefs better than did either Luther or Melanchthon, but the latter understood that Christian love must be manifested in whatever situation prevails and that actions expressing love cannot be condemned absolutely, for to condemn them is to imply that love must be expressed in a particular way. Melanchthon had a better grasp of the love that a Christian must display by inward compulsion, for he knew that love cannot be bound by rules and that circumstances dictate whether a person shall for the public good accept or reject external regulations. Flacius' demands that adiaphora be rejected were just as much a denial of Christian liberty as the demands of the pope that they be kept. The decision of both in the interims resulted from empirical judgments. Melanchthon thought the Leipzig Interim did not encroach on Christian liberty and would help promote peace and order, and Flacius thought the opposite.

Inasmuch as the basic Lutheran doctrine was justification by faith alone, which does away with all regulations and yet is bound to express itself in a love unbound by rules, the reformers could not regard this or that rite as a necessary expression of evangelical truth. However, by setting up the Bible-as-interpreted-by-right-reason as their authority, the reformers found themselves bound to observe what the Bible commanded and to reject what the Bible prohibited. On this level Flacius introduced his view that certain rites are *in genere* commanded along with the biblical beliefs that are commanded. To the biblical literalism and legalism already present this added a kind of legalism based on that which one

108. *Ibid.*, March 14, 1528. *Enders*, vi, 225.

reads between the lines! While this may have been helpful in drawing a line between Lutheranism and Catholicism, as seen also in the *Formula of Concord*, it gave to the teachings of Luther a certain rigidity inimical to the robust freedom of Luther himself.

It should be noted finally that the controversy cost both men the leadership of the Lutheran church. Flacius' views were, however, adopted in part in the *Formula of Concord*. The views of Melancthon came to prevail,¹⁰⁹ relatively speaking, in England and elsewhere and continue to the present in the movements toward latitudinarianism and ecumenicity.

ZUSAMMENFASSUNG

Der im Jahr 1548 ausgebrochene Adiaphorastreit drehte sich um die Folgerungen aus dem evangelischen Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben oder das Verhältnis von evangelischem Glauben und guten Werken. Nach der paulinischen Lehre von der christlichen Freiheit ist der gerechtfertigte Mensch bei seinem Handeln nicht an äußere Vorschriften gebunden, sondern er muß sich jeweils für das entscheiden, was er als den vollkommensten Ausdruck seiner Nächstenliebe betrachtet; dies kann in einem Fall das Befolgen von Vorschriften und in einem anderen das Gegenteil sein. Der vorliegende Aufsatz befaßt sich mit Melancthons Rolle in dieser Auseinandersetzung und versucht nachzuweisen, daß er sich dabei von dem paulinischen Begriff des in der Liebe wirk-samen Glaubens leiten ließ. Seine Ansichten über die weltliche Obrigkeit bestimmten ihn, das Augsburger Interim abzulehnen und das Leipziger Interim als „hartes Joch“ anzunehmen. In keinem Fall gab er die evangelische Anschauung von der Rechtfertigung und den guten Werken preis. Flacius und andere beschuldigten Melancthon, die Wiedereinführung papistischer Gebräuche, die auf eine Wiedereinführung der papistischen Lehre hinausliefen, zugelassen zu haben. Flacius argumentierte, daß sowohl die von Gott gebotenen Glaubenssätze als auch die mit ihnen zusammenhängenden Einrichtungen *in genere* durch Gott verordnet seien. Er forderte, daß evangelische Kirchenbräuche besonders in kritischen Zeiten ebenso unversehrt bewahrt werden müßten wie die Bibel. Die Kontroverse wurde durch berufliche Eifersucht noch mehr verbittert.

Melancthons Ansichten stimmten mit denen, die er in den *Loci*, dem *Augsburger Bekenntnis* und der *Apologie* vertreten hatte, überein. Sie deckten sich auch mit denen Luthers, der nur diejenigen Zeremonien der römischen Kirche verwarf, die ihm als schriftwidrig erschienen. Luther und Melancthon ging es um die Freiheit des Christenmenschen, nicht um bürgerliche Freiheit. Flacius begriff den Zusammenhang zwischen den angeblich adiaphoristischen Handlungen eines Menschen und dessen religiösen

109. Melancthon differed from Thomas Starkey, Richard Hooker, and others who promoted his views in England in that he would not say adiaphora should be controlled by the prince. He might accept such control as a "harsh serotude" but not gladly and lumbly as Starkey advocated. Melancthon would have been more apt to agree with Milton that requiring adiaphora is a denial of liberty.

Überzeugungen besser als Luther und Melanchthon, aber letzterer verstand, daß die christliche Nächstenliebe nicht an Vorschriften gebunden werden kann und daß die jeweiligen Umstände maßgeblich dafür sind, ob jemand zum Wohl der Allgemeinheit äußerliche Vorschriften annehmen oder verwerfen soll.

Die Spanier und Spanien im Urteil des deutschen Volkes zur Zeit der Reformation

von G. L. Pinette

Die sich kräftig entwickelnde Publizistik des 16. Jahrhunderts schuf im Einblatt-druck ein wirksames Mittel der politischen und religiösen Beeinflussung weiterer Volkskreise und besonders jener, die bis dahin dem geschichtlichen Leben ferngestanden hatten. Text und Bild waren darauf abgestimmt, auch den einfachen und des Lesens unkundigen Menschen zu ergreifen. Diese Blätter wurden von fliegenden Händlern als „Neue Zeitungen“ vertrieben. Um eine möglichst weite Verbreitung des Inhaltes zu erreichen, war der Text oft gereimt und konnte einer bekannten Melodie unterlegt werden.

Diese Vorläufer unserer Tagespresse trugen zur Bildung und Erstarkung eines geschichtlichen Bewußtseins im deutschen Volke tüchtig bei und steigerten durch die leidenschaftliche Parteinahme gegen fremde Einflüsse den Stolz auf die Heimat.

Eines der bevorzugten Themen der Neuen Zeitungen war das Auftreten Spaniens in Mitteleuropa als Weltmacht und sein Anspruch, eine Universalmonarchie zu gründen. Die Auseinandersetzung mit dem spanischen Herrschaftsanspruch und der Berührung fremden Volkstums, den Sitten und Unsitten spanischer Truppen stellte für etwa 20 Jahre das nahezu ausschließliche Thema der Journalisten des 16. Jahrhunderts dar, deren Tätigkeit sich jedoch nicht auf das Abfassen wirkungsvoller Propagandatekste für die fliegenden Blätter beschränkte, sondern auch durch eifriges Übersetzen ausländischer, besonders französischer und niederländischer Broschüre ein höheres Niveau politischen Denkens in Deutschland einführte. Diese Anfänge staatswissenschaftlicher Theorien wurden meist in Heften, den „Pamphleten“, verbreitet, die sich in erster Linie an die Gebildeten wandten, deswegen aber nicht weniger leidenschaftlich geschrieben waren.

Spanien trat durch die Familienbeziehungen der Habsburger zur Zeit Maximilians zum ersten Male in den Gesichtskreis deutscher Schriftsteller, die aufmerksam beobachteten, was sich im fernen Süden ereignete, und darüber in den Neuen Zeitungen berichteten. Eines der frühesten Beispiele des sich weitenden historischen Bewußtseins, das über die Grenzen örtlichen Geschehens hinaus-

drang, ist ein Gedicht, in dem die Zerstörung der Burg Hohenkrähen geschildert wird. Der Verfasser geht aber nach wenigen Zeilen auf die hohe Politik über und berichtet von einem großen Bündnis, in das auch Spanien aufgenommen wurde. — „das traut ganz Frankreich“¹. —

Ferdinand von Aragon erfreute sich eines guten Rufes in Deutschland, besonders als er unter dem Oberbefehl von Ximenes einen Feldzug gegen Algier vorbereitete. Ein Lied pries den tapferen Angriff der Christen auf die Festung Bugia, es ist eines der ersten, rein außerdeutschen Ereignissen gewidmetes. Die Spanier treten darin in der vorteilhaften Rolle der Glaubensstreiter auf².

Die freundlichen Gefühle für die Spanier verstärkten sich, als Schwierigkeiten mit Frankreich entstanden, dessen König auf einem Flugblatt Verrat vorgeworfen wurde:

„Auch hastu in Hispanien
Gross Verreterei angericht,
Dadurch ich verlor meinen libsten son.
Es pleipt nit ungerochen“³.

Hier wird auf die zweideutige Politik Ludwigs XII. angespielt und seine Haltung gegenüber Philipp von Österreich, dessen Ehe mit Juana die Gemüter bereits beschäftigt hatte. Die Anteilnahme an der spanischen Politik trat aber erst dann ganz in den Vordergrund der öffentlichen Meinung, als mit der Wahl Karls V. der König von Spanien auf den Kaiserthron gelangte.

Karl fand eine günstige Stimmung vor, die Volkstümlichkeit seines Großvaters schien sich auf ihn ausdehnen zu wollen. Als noch vor der Kaiserwahl das Gerücht aufkam, er werde Krieg gegen Franz I. führen, weil jener das Verlöbnis Karls zu seiner damals erst einjährigen Tochter auflöste, wünscht ein Lied dem Sproß deutscher Kaiser: „got halt ihn in seiner hut“⁴.

Zu Beginn seiner Laufbahn scheint Karl keineswegs als Fremder empfunden zu sein, man freute sich vielmehr seiner auf viele Länder ausgedehnten Macht, noch wird er nirgends als Spanier bezeichnet, wie es später oft geschah. Aber in der Umgebung des Kaisers erschienen viele Fremde im Reich, besonders zahlreich war sein spanisches Gefolge, das sich rasch die Freundschaft der Deutschen verscherzte. Noch wurden so unfreundliche Worte, wie die folgenden von Hutten, nicht auf den Kaiser ausgedehnt: „der Spanier Dieberey“⁵.

1. Soltau: Deutsche histor. Volkslieder. 1856. 60 ff. Das Blatt ist datiert 1512.

2. Liliencron: Die histor. Volkslieder der Deutschen, 1867, Bd. III, 36.

3. Ebd. III, 86. Das Lied datiert von 1512 und behandelt die Liga von Cambrai.

4. Liliencron III, 209.

5. Hutten: Dialogus huttenicus. 1520. Opera IV, 301. Ed. Böcking 1860.

Auf seinem Zuge nach Italien wurde Karl in Augsburg begeistert begrüßt:

„Hispani hat uns gegeben
Vier frummer Kaiser reich.
Karolus noch am Leben,
Nie fand man seiner gleich⁶.“

Aber mit dem Fortschreiten der Reformation und der dadurch erzeugten Spannung trübte sich das Bild des Kaisers, besonders als er immer stärker auf spanische Truppen zurückgriff, die unter Bruch seiner Wahlkapitulation ins Land gebracht wurden. Ranke erwähnte Flugblätter und Schriften, in denen dem Kaiser das Zuziehen fremder Söldner vorgeworfen wurde, die nichts vom Christentume wüßten.

Diese Anschauung war in der Reformationszeit unter Protestanten weit verbreitet und läßt sich durch gewollte oder unabsichtliche Verwechslung der Spanier mit den Mauren erklären, wie auch die gehässige Bezeichnung — Marranen — darauf zurückgeht.

Die kaiserliche Partei überließ die Propaganda nicht völlig den Evangelischen, sie hatte auch ihre Dichter, die Karls Tapferkeit und Rittertum priesen, von einer Verteidigung der Spanier findet man aber bei ihnen ebenfalls nichts. Wie schnell die Sinnesänderung vor sich ging, zeigt, daß die Spanier noch als „gottesfürchtige“ Leute gerühmt wurden, solange sie ihre gefürchtete Infanterie gegen den Herzog von Geldern und Frankreich ins Feld führten, mit dem Schmalkaldischen Kriege aber verschwand alle Sympathie für sie. Von nun an richtete sich das Mißtrauen auch auf rein spanische Angelegenheiten, die noch vor kurzem als christliche Heldentaten gelobt wurden, wie die Rüstungen gegen die algerischen Piraten. Man fürchtete eine List, die versammelten Truppen könnten plötzlich gegen Deutschland geworfen werden⁷.

Indessen aber erschienen wirklich spanische Regimenter im Lande und griffen in den deutschen Bürgerkrieg ein, was den altgläubigen Jörg Land von Simmelburg zu dem jubelnden Ausruf verleitete: „Kyrie, die Spanier sind im Land!“ Er warf den Reichsstädten ihre Vermessenheit vor, „wider’n Kayser, die höchste Oberkayt“, ohne Grund aufgestanden zu sein⁸. Dieses Kyrie der Abschreckung sollte denen zur Warnung dienen, die sich von den Prädikanten hätten verwirren lassen. Jene Irrlehrer sollten am besten alle aufgehängt werden, denn ihre Un-

6. Liliencron IV, 5.

7. Ranke: Reform. III, 53.

8. Das Lied muß kurz vor der Schlacht von Mühlberg entstanden sein. Größere spanische Truppenteile kamen zum ersten Male während des Schmalkaldischen Krieges nach Deutschland. Karl V. hatte entgegen seiner Wahlkapitulation 10 000 Italiener und 8000 Spanier im Felde. Vgl. Ranke, Reformation III, 53. Brandt: Karl V. S. 475.

taten, wie die Vertreibung der Priester und Nonnen, würden nun durch die Spanier noch bitter gerächt werden. Solche Worte konnten zur Popularität der ausländischen Kriegsvölker kaum etwas beitragen, aber Jörg Land ist nicht besonders wählerisch in seinen Argumenten.

„Wär ich schmalkaldisch,
Dann hätt ich kein Geld.
Jetzt bin ich gut kaiserlich
Und immer ehrlich dabei gefahren⁹.“

Die Reformation war indessen über die Grenzen Deutschlands ins Ausland gedrungen und hatte sogar in Spanien Fuß gefaßt. Es war in Deutschland bekanntgeworden, daß die Inquisition alles daransetzte, die Ausbreitung reformatorischer Gedanken in Spanien zu verhindern. Ein Flugblatt berichtete vom Kampfe des Papstes gegen die Glaubensfreiheit „in Hispaniam und überm Meer“. Wie wahr diese Worte waren, bewies bald darauf der Brudermord, dem der junge Spanier Juan Diaz zum Opfer fiel. Diaz hatte in Paris von der Reformation gehört und begonnen, lutherische Schriften zu lesen⁹. Um tiefer in die Gedankenwelt der Reformatoren einzudringen, war er nach Straßburg gereist, wo er Bucer und Bernardino Ochino kennengelernt und gleichzeitig praktische Kenntnisse im Buchdruckerhandwerk erworben hatte, die ihm später zur Verbreitung evangelischer Schriften in seiner Heimat hätten nützen können. Schließlich war er nach Wittenberg gekommen, wo er in Luthers Haus Aufnahme fand und dort wegen seiner großen Sprachkenntnisse sehr geschätzt wurde. Um an dem Druck einer Bibelübersetzung ins Spanische mitzuarbeiten, zog Diaz weiter nach Neuburg a. d. Donau, wo er in einer Druckerei arbeitete. Der Inquisition waren die kleinen Gruppen evangelisch gesinnter Spanier bald bekanntgeworden, die für die Verbreitung unerwünschten Schrifttums verantwortlich waren. „Auf dass seine Hispanier auch möchten in kunde und erfahrung des heiligen evangeliums und reinen Wort Gottes kommen¹⁰.“

Juan Diaz' Tätigkeit wurde offenbar sehr ernst genommen, denn der katholische Abgeordnete auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1545, ein Spanier, Pedro Malvenda, ließ Diaz' Bruder aus Rom kommen, der vergeblich versuchte, Juan zur Rückkehr zum alten Glauben zu bewegen. Die Standhaftigkeit Juans erbitterte den fanatischen Alfonso so sehr, daß er seinen eigenen Bruder durch einen Reitknecht erschlagen ließ. Diese Untat machte tiefen Eindruck auf

9. dto.

10. Eine erbärmliche Geschichte, wie ein persönlicher und römischer Doktor des Evangeliums willen seinen leiblichen Bruder ermordet hat. Mit einer Vorrede des Dr. Joh. Langen zu Erfurt. 1546. Pr. Staatsbibl. CU 216 a. Vgl. Ranke a. a. O. III, 27 und Wilkens: Geschichte der spanischen Protestanten. Gütersloh 1888.

die Zeitgenossen. Melanchthon bezeichnete die beiden als die neuen Kain und Abel. Kurz nach diesem Morde erschien eine Flugschrift in Erfurt, in der die Umstände dieses besonders verwerflichen, auf lange Hand vorbereiteten Verbrechens in allen Einzelheiten geschildert wurden¹¹. Die in der Broschüre ausgesprochenen Zweifel an der Verfolgung und gerechten Bestrafung der Mörder durch die kaiserlichen Behörden wurden leider durch die Tatsachen bestätigt, denn es wurde den in Innsbruck festgenommenen Tätern erlaubt, ihre Reise nach Italien unbehelligt fortzusetzen.

Als in Deutschland bekannt wurde, daß jener Mord in unversöhnlichem Parteigeist auch noch als Heldentat gerühmt wurde, verallgemeinerte sich der Abscheu über diesen einen Vorfall auf die gesamte spanische Nation. Ein derartig schauerlicher Vorfall war der geeignete Stoff für ein Bänkelsängerlied, in dem Peter Watzdorff aus Amstadt die Evangelischen warnte, nur gut zusammenzuhalten, denn sollte es dem Kaiser gelingen, die Beschlüsse des Tridentiner Konzils auszuführen, würde es allen Freunden des Evangeliums gehen, wie dem Spanier zu Neuburg.

„Ein Spanier zu Neuburg in der Stadt,
Den sein eigner Bruder umbracht hat.
Die Spanier was sie treiben für Schand,
Mit Hurerei und florenzen¹¹.“

So wurde der Spanier schnell zum Symbol des Landes- und Glaubensfeindes. Die deutschen Landsknechte schworen, ihr Leib und Blut zu geben: „Wider des babsts abgötterey und der Spanier Mörderey¹².“

Und nun wendet sich der Haß, der bisher nur dem landfremden Soldaten gegolten hatte, auch gegen den Kaiser selbst. Zum ersten Male wurde ihm in einem Liede von 1546 vorgeworfen, er wolle eine Universalmonarchie gründen, gegen die sich alle Deutschen zur Wehr setzen sollten.

„Karle sag' an die Sachen,
Die heimlich treiben Dich.
Deutschland wilt eigen machen
Dem Haus zu Oesterreich.
Ein Monarchie wilt richten an,
Plus ultra soll noch weiter gahn,
Da liegt der Hund begraben¹³.“

In einem anderen Liede aus der gleichen Zeit wurde die Person des Kaisers als spanisch und welsch und deshalb zur Regierung über Deutsche untauglich erklärt.

11. Liliencron a. a. O. S. 384.

12. Ebd. S. 526.

13. Ebd. S. 527.

„Nicht länger wolln wir leiden
Des Babsts und kaisers zwang,
Kein Walch soll uns regieren
Dazu kein Spaniol¹⁴.“

War die Auflösung der kaiserlichen Autorität auch für die Einheit und Macht des Reiches höchst bedauerlich, so hat Karl V. erheblich dazu beigetragen, indem er sich immer mehr auf die spanischen Truppen stützte, denen von der siegreichen Partei die Entscheidung in der Schlacht bei Mühlberg ganz offen zugeschrieben wurde, die sich mit dem ausschlaggebenden Eingreifen der Italiener und Spanier brüstete. „Wie die Widder sind gesprungen die Itali, nit minder Freud haben gehabt die Hispani¹⁵.“ Hierüber empörten sich jedoch die Protestanten, denen es unerträglich erschien, daß ein deutscher Kurfürst von einem Maestro de Campo bewacht wurde. „Spanische Hakenschützen hüten sein früh und spat¹⁶.“ Auch wurde das Los Johann Friedrichs bedauert, der nicht nur alles verloren habe, sondern auch noch Spanisch lernen müsse.

Die Kriegführung artete immer mehr in ein grausames Wüten aus, besonders als Karl das Geld ausging und er seine Truppen nicht mehr entlohnen konnte, die sich daraufhin die Erlaubnis erpreßten, eroberte Ortschaften plündern zu dürfen¹⁷. Die geplagte Bevölkerung begann alles Spanische tief zu hassen. Zahllose Einblattdrucke schilderten in realistischen Abbildungen und klagenden Versen das furchtbare Los der gestürzten deutschen Städte.

Die Landsknechte wurden ermahnt, „der armen Christenheit und ihrem lieben Vaterlande gegen die ‚Verräter und Verheerer‘ beizustehen. Sie sollten das Land gegen ‚Sodomiter und Frauenschänder‘ verteidigen.“ „Sie haben uns hergeführt Hussern und Spanier, die haben unser Land zerstört¹⁸.“

Jedoch gaben die Ereignisse den Astrologen Recht, die in Augenblicken größter Not dem Anschein zum Trotz das Ende der spanischen Herrschaft vorausgesagt hatten¹⁹, denn mit der nach Abschluß des Augsburger Religionsfriedens eintretenden Beruhigung erlosch das volkstümliche Interesse an den Spaniern in Deutschland. Zwar ging der Kampf in den Niederlanden weiter, die Anteilnahme schien

14. Liliencron a. a. O. IV, 540.

15. Eine Parodie auf den 114.—115. Psalm: In exitu landgrafii. Ebd. 363.

16. Ein new lied, wie Herzog Johann Friedrich v. d. röm. Kaisers Maj. den 24. Aprilis, erlegt und gefangen ist. Ebd. 121.

17. Eines sechsichen meidleins klag und bitt. „Kein schmuck an meinem leibe sei bis Deutschland werde wieder frei.“ Ms. Bibl. Wolfenbüttel.

18. Liliencron, 510. Pr. Staatsbibl.: Ya 322, 318, 319, 916, Ya Gr. 1720: Hispani son, c'han l'animo guerriero.

19. „Die prophecei des 4. Buches Esra am ailtften Kapitel. Von dem Adler und seinem Untergang in Germania.“ Pr. Staatsbibl. Ye 3131.

sich aber von nun an mehr auf die gebildeten Stände zu beschränken, deren politisches Urteilsvermögen sich sichtlich daran schärfte. Bisher hatte sich die Berichterstattung der Einblattdrucke fast ausschließlich auf die Wiedergabe aktueller Ereignisse bezogen, größere politische Zusammenhänge oder gar staatsphilosophische Gedanken fehlten ganz und begannen erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch Übersetzungen ausländischer Kampfschriften die Aufmerksamkeit deutscher Leser zu erregen.

Als Vermittler zwischen dem Auslande und seiner Heimat spielte der Straßburger Schriftsteller Johann Fischart eine bedeutende Rolle, er war einer der besten Kenner französischen, italienischen und niederländischen Schrifttums und von Natur ein reger, patriotischer Geist. Fischart war der rührigste politische Autor auf deutscher protestantischer Seite. Er bekämpfte die größte Schwäche der Protestanten, ihre Uneinigkeit, aber er verstand auch, daß der Kampf gegen die spanische Weltmacht nur dann Erfolg haben konnte, wenn er vom religiösen auf das politische Feld übertragen werden konnte. Deshalb wandte er sich gegen den Anspruch der spanischen Krone, Verteidigerin des katholischen Glaubens zu sein. Auch suchte er katholische Bundesgenossen gegen Spanien zu werben, wie die katholischen Schweizer Städte, denen er die Gefährlichkeit des Bündnisses mit Madrid vor Augen hielt.

Fischart übertrug die bekanntesten Pamphlete seiner Zeit, wie Marnix' „Bienenkorb“²⁰ und die Hugenottenschrift: «Le vray Patriote»²¹, ins Deutsche. Neben seiner weitreichenden Übersetzertätigkeit politischer und anderer Schriften²² schuf Fischart auch viele eigene Werke, wie u. a. das Gedicht zu Ehren der Königin von England nach dem Siege über die Armada²³.

„Der Spanier hat mit Unzahl Schiffen
Ganz überdeckt des Meeres Tiefen.
Was ist die Ursach möchtestu fragen
Der Unruh so die Leut zu plagen?
Die Ursach ist Ehrsucht und Geiz
...
Des Königs monarchischer Weltgeiz
Und seiner Untertanen Geldgier.“

20. „Bienenkorb des hlg. röm. Reiches.“ 1579, Bergen im Hennegau.

21. Le vray Patriote, d. i. getreues Ermanen und Ausschreiben etc. 1579.

22. Hauffen: Fischart, 2 Bde. 1922. Schriften des Instit. f. Elsaß-Loth. Gesch. F.'s Mitarbeit wird an folgenden Drucken angenommen: 1. Antorfsche Zeitg. Grüntliche u. kurze Beschreibg. der Ursachen der niederld. Emprg. 1577. 2. Undertheniges schriftl. Ansuchen etc. der Einwohner der Niederld. 1578. 3. Le vray patriote. 1579. u. a. m.

23. Serapeum 1846. Vgl. Biblioth. v. Schade. Ulm nr. 9023--55.

Aus diesen Versen spricht nicht nur die Freude über eine gewonnene Seeschlacht, sondern auch die Erkenntnis der wahren Motive jener Kriege, der Absicht nämlich, die spanische Monarchie universal zu machen, d. h. auf Mitteleuropa auszuweiten. In diesem Zusammenhange wurde das Wort Monarchie mit jenem Streben nach Weltherrschaft oft identisch.

„Was mag doch die halb mauranisch art,
Bewegen zu all diser fahrt?
Nemlich dass sie unter fürwendung
aynerlei Religion verplendung
suchen eine neue Monarchei.
Dass ale Reich und Nationen
Seien spanisch Untertönen.“

Die Warnung Fischarts geht jetzt vom Politischen aufs Religiöse zurück, er glaubt in der spanischen Monarchie theokratische Tendenzen zu entdecken, der weltlichen Herrschaft solle die geistliche folgen, bis schließlich alle Macht, die irdische wie die religiöse, in einer Hand vereint sei.

In der Tat haben spanische Zeitgenossen Fischarts, wie Ribadeneyra, der von 1549–1553 am Germanicum in Rom lehrte, Gedanken dieser Art ausgesprochen. In einer Betrachtung der Staatsräson sagte jener, sie sei gut angewendet, wenn der Staat „Religion mache (hace religion)²⁴“.

Dies Gedicht Fischarts fand große Verbreitung und wurde mit einer Vorrede herausgegeben, in der die „Blutsentzen“ der spanischen Inquisition abgedruckt sind, denn es machte sich die Neigung bemerkbar, politische Schriften durch Wiedergabe von Dokumenten glaubhafter zu machen. In dieser Einleitung wendet sich der Verfasser gegen den „florentinischen Secretarius“ und dessen „italienische Kopf und Tyrannenreformierung“. Er glaubte in Machiavellis Schriften den Einfluß entdeckt zu haben, der die spanische Politik so gefährlich machte, und übersetzte einen französischen Antimachiavell, der dazu beitragen sollte, der Wahrheit zum Sieg über die „Lügenposten“ der Spanier zu verhelfen. Freilich stand er damit nicht allein, die Antimachiavells waren sehr beliebt, und sogar die Spanier eiferten gegen die Idee des Florentiners, den Ribadeneyra „hombre impio y sin dios“ nannte²⁵.

In Fischarts Übersetzung des Werkes von Arnauld Armand²⁶, wird dem Leser der Verlauf der spanischen Kriegszüge vor Augen geführt und dazu eine Erklärung der verborgenen Ursachen gegeben, die besonders mit dem päpstlichen Ein-

24. Ribadeneyra. Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe para gobernar y conservar sus estados. 1595, 1601, 1788.

25. Ribadeneyra a. a. O.

26. Discours. Ein fürteffliches frey rundes und ungescheuchtes Bedenken usw. Straßburg, B. Jobin 1589.

fluß am spanischen Hofe erklärt werden. Doch bewies der Verfasser einen klaren Blick für Spaniens wirkliche Lage und sah die Erschöpfung dieses Landes voraus, die er aus dem Mißverhältnis zwischen Eroberungen und schwacher Bevölkerungszahl realistisch ableitete. Sehr interessant ist auch der Vergleich des politischen Klimas Frankreichs mit dem Deutschlands. Beide Länder litten unter ihrer religiösen Spaltung, beide sollten gegen Spanien kämpfen. In der Tat suchten die Hugenotten zu einer Verständigung mit Deutschland zu gelangen und versuchten auch Katholiken dafür zu gewinnen; um ihnen die Notwendigkeit eines solchen Bündnisses klarzumachen, mußte Spaniens Ruf als vornehmstes katholisches Land herabgesetzt werden. Die Argumente dafür waren in den Verfolgungen katholischer Niederländer und überhaupt aller freiheitlich gesinnten Menschen, gleichgültig welchen Glaubens, bald gefunden. War Graf Egmont nicht mit dem Kreuz in der Hand aufs Schafott gestiegen, dem alten Glauben treu bis zum Tode? Dem gleichen Ziele sollten auch die vielen gehässigen Anspielungen auf den arabischen Ursprung der Spanier dienen, die gar kein Recht hätten, sich als gute Christen auszugeben, denn sie seien „von Mauris und Saracenis“²⁷ entsprungen und nur von der Inquisition mit Gewalt zum Christentum bekehrt worden.

Die spanienfeindliche Propaganda in Deutschland machte sich auch die Gerüchte zu eigen, die von grauenhaften Zuständen in den amerikanischen Besitzungen Philipps sprachen. Fischart war auch diesmal der Übersetzer. Dieses wirkungsvoll geschriebene Werk endet mit einem Gebet, in dem es heißt, bald werde das Lilienbanner vereint mit dem Adler des römischen Reiches „das stolze Fähnlein Mohamets“ umstoßen.

Die Reichsfreundlichkeit der französischen Protestanten fand in Hotmans *Franco-Gallia* ihren stärksten Ausdruck. Während in Frankreich und auch Spanien selbst solch bedeutende Fragen wie die des Tyrannenmordes, der Gehorsamspflicht des Untertanen und der Pflichten des Fürsten eifrig debattiert wurden, verflachte nach dem Abzug spanischer Truppen die deutsche Polemik zu Witz und Satire gegen spanische Sitten und besonders deren Mode, denn trotz aller Feindschaft verdrängten sie heimische Gebräuche und Trachten²⁸.

27. Eine sehr treuherzige und wolgemeinte warnung und vermanungsschrift. Darinne der Spanier Tyranny, List, Anschlaege und Practicken wider die Christen entdeckt und beyzeite ihre Gewalt zu brechen sey. etc. Erstlich durch eine Adelsperson in Latein geschrieben. Jetzund dem geliebten Vaterlande zu Nutze in Deutsch gebracht und in Druck verfertigt. 1585, 1599. Pr. Staatsbibliothek.

Wache auf Deutschland, denn es ist hohe Zeit. 1585 und 1599. Pr. Staatsbibliothek.

28. Spottbild von 1590 auf neue Trachten. Pr. Staatsbibliothek. Ya 236 Okl. Harlequin und Pantalon. Ya. 3560—65.

Kleiderspott. Affe mit spanischem Halskragen. Ya 3508.

Plättstuben mit Affen, die spanische Kragen waschen. Ya 3518.

ABSTRACT

A new and important factor entered history in the sixteenth century: public opinion. A powerful weapon in the religious and political struggle of the Reformation became the handbill, a forerunner of our modern newspaper, which helped to fortify the political consciousness of the German people. These prints showed a growing impatience with foreign and especially Spanish interference in German affairs, thus reflecting the increasing national pride of the people.

The attitude taken towards Charles V can be considered a test case of the feelings that dominated large parts of the German people towards the imperial crown and Spain. As long as no closer connections existed between these two countries, the handbills were friendly to Spain, especially when friction arose between France and her southern neighbor. These feelings persisted when Charles became a candidate to the imperial throne and helped his cause, particularly because his descent from the Habsburgs made him an acceptable and familiar figure to the Germans, to whom his powerful Spanish empire appeared as an additional asset in international relations. Never was he referred to as a Spaniard, at least as long as the initial feelings of sympathy lasted.

The first clouds darkened the picture when the Germans began to complain about the numerous Spaniards in Charles' suite, whose haughty behavior provoked many hostile remarks. The person of the emperor, however, was not yet drawn into this criticism.

The picture changed completely as the Reformation progressed and Spanish troops occupied German soil. Now the already existing distrust of everything Spanish was fanned into bitter hatred by the handbills, going so far that the Spaniards were maliciously referred to as Moors or Mohammedans. The cruel warfare and isolated acts of fanatics, the Juan Diaz murder for example, caused innumerable handbills to be published which now no longer spared the person of the emperor and gave Charles the surname of "the Spaniard," a willful insult making the decline of imperial authority obvious. At the same time the German soldiers and populace were called to a show of patriotism in the fight against Spain and her attempt to build a "universal, theocratic monarchy."

With these allegations the writing of political literature reached another step. The handbill lost some of its importance in favor of the pamphlet that expressed larger ideas and was often intended to arouse not only the feelings of large crowds but the understanding of the educated Germans. Many of these pamphlets were imported from France or the Netherlands. Johann Fischart, acting as the main translator and editor, introduced the current stream of political thought in his country with such terms as "Machiavelianism," "reason of State," and "universal monarchy," therewith familiarizing his readers with the problems of tyrannicide and the duty of obedience to the sovereign, as they were then being debated in France by Hotman, Arnauld Armand, etc. In a complete reversal of the original pro-Spanish attitude of the beginning of the sixteenth century and its hostility to France, there now appeared a call for an alliance of France and Germany that could overthrow "Mohammed's proud banner," i. e., that of Spain.

Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes

II. L'ARMÉE HUGUENOTE ENTRE 1562 ET 1573

par Jean de Pablo

Les études consacrées aux guerres de religion qui, sous Charles IX, ont ébranlé le royaume de France, ne font pas défaut. L'on pourrait remplir une bibliothèque des ouvrages dont elles ont fourni le sujet. Toutefois, c'est l'aspect politique qui tient la première place. Quant à l'aspect militaire de la question, il a été jusqu'ici délaissé.

Quelle en est la raison?

Elle pourrait être trouvée dans l'avis suivant lequel «*militairement, il y a peu de choses à apprendre des guerres de religion françaises*»¹. Le général J. C. F. Fuller n'est pas le seul à envisager la question de cette façon; on retrouve ce même raisonnement dans de nombreux ouvrages ayant trait à l'art militaire. Evidemment, la seconde moitié du XVI^e siècle ne présente du point de vue militaire qu'un intérêt limité en comparaison avec d'autres époques, notamment avec le XIX^e siècle. Toujours est-il que l'on peut tirer des événements qui entre 1562 et 1573 ont tenu la France en haleine, des conclusions qui ne valent pas seulement pour le XVI^e siècle. Aussi semble-t-il indiqué d'essayer de le montrer, d'autant plus qu'une telle tentative pourrait contribuer à mieux faire comprendre l'histoire du protestantisme français².

1.

Il est convenu d'attribuer la première guerre de religion à l'émotion due au *massacre de Vassy*³. Sans doute, cet événement a précipité les préparatifs de guerre

1. J. C. F. Fuller: L'influence de l'armement sur l'histoire, Paris, 1948, p. 113.

2. L'auteur tient à préciser qu'il n'entre pas dans ses intentions d'étudier la question d'une façon complète; son but est seulement de mettre en relief certains faits qui pourraient présenter un intérêt pour les recherches sur ce sujet.

3. Vassy est une petite localité en Champagne qui compte aujourd'hui 1700 habitants. Au temps de Charles IX elle en comptait 3000. C'était une «ville ouverte»; le prêche y était donc autorisé. Le massacre de Vassy eut lieu le 1^{er} mai 1562. Soixante personnes y furent égorgées lors d'une assemblée du culte par les soldats de François de Guise, «*décidé à réduire à néant l'Edit de Janvier*» (E. C. Davila: Histoire des guerres civiles en France, Paris, 1757, III/192). L'on compta en outre 150 blessés. Le massacre de Vassy est le sujet d'une gravure faisant partie du recueil de Jean Perissin et Jacques Tortorel, publié en 1570.

de part et d'autre. Mais, en réalité, le conflit qui entre 1562 et 1563 mit aux prises les royaux et les huguenots fut une mine à retardement dont le cordon était posé vingt deux ans plus tôt, sous le règne de François I^{er}, dans les conditions créées par l'Edit royal du 6 juin 1540 établissant un dénominateur commun entre le crime du «luthérisme» et le «crime séditieux et perturbation de l'Etat»⁴.

Considérée dans son ensemble, la première guerre de religion est une longue chaîne d'opérations décousues, coupées par des pourparlers (qui reflètent d'une façon très nette les illusions de Louis de Condé sur les intentions de *Leurs Majestés*). C'est la prise d'Orléans par les *religionnaires* qui constitue, du point de vue chronologique, le point de départ des hostilités⁵. C'est un exploit remarquable; la prise de la place permettra aux huguenots de *muguetter*⁶ Paris et d'assurer leurs communications avec le Midi. Dès le début ils s'emparent de la vallée de la Loire. Ils se rendent également maîtres de la Normandie, du Dauphiné, de la Guyenne et du Bas-Languedoc. Ensuite, ils occupent le Mans, Angers, Vendôme, Lyon, Angoulême, «fortes villes de renommée»⁷. Mais bientôt la roue commence à tourner. Bourges, principal point d'appui de l'armée huguenote au delà de la Loire (abstraction faite d'Orléans) est reprise par les royaux. Rouen est également remis en l'obéissance du Roy. La place est mise au pillage; «tout ce qui fut trouvé en armes sur les rues et aux murailles, fut passé par le fil de l'épée»⁸.

La rencontre des deux armées à Dreux tourne à l'avantage de l'armée royale. Le maréchal Jacques de Saint-André y est tué, le connétable Anne de Montmorency pris par les huguenots. Du côté réformé Louis de Condé est fait prisonnier. De part et d'autre le commandement vient d'être désorganisé. L'on se bat cependant avec acharnement pendant sept heures. Huit mille soldats trouvèrent leur tombeau dans la plaine de Dreux.

Les royaux voudraient en finir. François de Guise, — «guerrier inexpugnable»⁹, — vient de mettre le siège devant Orléans, plaque tournante du système de défense huguenot. Il y est assassiné par Jean de Poltrot de Méré. Les huguenots mettent le siège devant Chartres, grenier de la capitale. Le traité d'Amboise (conclu le 19 mars 1563) suspend les hostilités à un moment où la guerre vient

4. L'original de cet Edit est conservé aux Archives Nationales à Paris. (Registre du Parlement, 190, f. 52.)

5. C'est le 2 avril 1562 que Louis de Condé entra dans l'Orléans dont les huguenots étaient déjà maîtres.

6. Convoiter.

7. Claude Haton: Mémoires. Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Paris, 1857, I/236.

8. Ibid., I/288.

9. Estienne Pasquier: Lettres, Paris, 1586, p. 119.

d'atteindre son point culminant. Le traité marque un recul sur l'*Edit de Janvier*¹⁰. Il sera l'objet de nombreuses critiques dans les rangs des huguenots à cause du principe de l'inégalité qu'il allait établir au détriment de *ceux de la religion*.

En 1567 la guerre se rallume par suite des craintes créées par l'*entrevue de Bayonne* dans milieux réformés. Le 10 novembre les deux armées en viennent aux mains dans la plaine de Saint-Denis, à deux heures à peine de la capitale. Le rapport de forces est de sept à un en faveur des royaux. La bataille reste cependant indécise. Le *traité de Longjumeau* (signé le 12 mars 1568) termine cette seconde guerre. Il confirme le traité d'Amboise. C'est insuffisant; néanmoins les catholiques, — avec en tête Pie V, — le trouveront «honteux». Pourtant, Charles IX vient de regagner «*par une peau de parchemin toutes les villes dont s'estoient emparez les huguenots*»¹¹.

La troisième guerre de religion dont le fracas emplira pendant deux ans le royaume, a pour cause immédiate la non-exécution du traité de Longjumeau. Bien que *Monsieur l'Admiral* ait souvent exprimé ses craintes que ce traité ne sera qu'«*une suite d'assassinats*», l'ouverture des hostilités prend les huguenots sur le plan militaire au dépourvu. Il existe, de toute évidence, une liaison entre ce fait et «*la dissimilitude de cette guerre avec la précédente*»¹².

Cette fois le commandement de l'armée catholique est confié à *Monsieur*¹³. Mais c'est le maréchal Gaspard de Tavannes qui l'exercera d'une façon effective.

Le 13 mars 1569 les royaux battent les huguenots à Jarnac. Louis de Condé y est assassiné, alors qu'il vient de se rendre prisonnier. Mais la victoire obtenue par Henri d'Anjou sur les rives de la Charente n'est qu'un succès tactique issu d'un échec stratégique. Les catholiques qui visent à «*l'extermination entière des hérétiques*», conformément aux injonctions faites par Pie V à *Leurs Majestés*¹⁴, sont encore loin d'avoir leur compte. Le commandement de l'armée huguenote passe entre les mains de l'amiral Gaspard de Coligny. Le 15 juin les huguenots prennent leur revanche à La Roche-l'Abeille, mais sont défaits à leur tour, deux mois plus tard, à Moncontour. L'armée huguenote vient de perdre un tiers de ses effectifs. Les échecs succèdent aux échecs. Niort, Fontenay, Saint-Maixent, Saint-Jean-d'Angély sont repris par les royaux. Les huguenots semblent anéantis.

10. L'Edit de Janvier reconnaissait aux réformés le droit d'exister légalement. Mais il leur enjoignait de restituer tous les édifices religieux dont ils s'étaient emparés. D'après l'Edit, il était interdit aux *religionnaires* de construire des temples. Enfin, ils ne pouvaient se réunir dans aucune ville, mais seulement dans les faubourgs.

11. Estienne Pasquier: Lettres, Paris, 1586, p. 145.

12. François de La Noue: Mémoires, 1569, p. 620.

13. Henri d'Anjou, fils préféré de Catherine de Médicis, le futur Henri III, «*roi des mignons*».

14. Pie V: Lettres, Edition 1640, Bruxelles, p. 37.

Il n'en est rien. L'armée huguenote est réorganisée. D'enclume, elle deviendra marteau, une fois de plus. En 1570, elle inflige aux catholiques deux échecs : à Saint-Gemme-la-Plaine et à Arnay-le-Duc. Les rôles changent ; cette fois c'est la cour qui ouvre la voie aux négociations. Au moment de la conclusion du traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570), le royaume est contrôlé pour les deux tiers par les huguenots. Le cardinal Charles de Lorraine se retire de la cour. L'exercice du culte réformé devient libre dans tout le pays (sauf à Paris). Dorénavant, les charges d'Etat seront accessibles aux réformés qui obtiendront, de plus, quatre places de sûreté : La Rochelle, Montauban, Cognac et la Charité.

Cependant, les *guisards* continuent à souffler sur le feu des passions qui couvent dans le royaume. A l'aube de 12 août 1572, — le jour de la Saint-Barthélemy, — l'Amiral est assassiné. Il sera « *pendu par les pieds, faute de tête* »¹⁵. Pendant trois semaines Paris est un champ de carnage. Le massacre s'étend à la province, à Meaux, à Troyes, à Rouen, à Toulouse, à Lyon. Presque tous les chefs huguenots sont égorgés par les « *bandes rouges* »¹⁶. La guerre civile recommence. Henri d'Anjou essaye de s'emparer de La Rochelle, — principal centre de résistance des huguenots, — sans y parvenir. Les royaux laissent 14 000 hommes devant les remparts de la ville. Pendant quatre mois les habitants de Sancerre, armés de *frondes*¹⁷ tiennent en échec l'armée royale. L'Edit de Boulogne (30 juin 1573) suspend les hostilités. Charles IX est contraint d'accorder aux huguenots trois villes de sûreté : Montauban, Nîmes et La Rochelle. C'est une « *paix plâtrée* » qui, deux ans plus tard, fera déchaîner une fois de plus la guerre civile sur le sol du royaume de France ...

2.

Que les huguenots aient pu tenir tête à l'armée royale, constitue en soi un exploit remarquable. L'on ne saurait donc se soustraire à l'obligation d'essayer de reconstituer les conditions qui ont rendu possible ce succès.

La conduite de la guerre est liée à l'existence d'une organisation militaire adéquate. En ce qui concerne l'armée huguenote, elle était entre 1562 et 1570

15. Expression empruntée à un *Quatrain* de l'époque.

16. Ainsi appellées parce que les officiers de l'armée catholique avaient porté des écharpes de couleur cramoisie (dès 1562). Ce détail est plus important qu'il ne semble, car c'est le blanc qui était sous Charles IX « *livrée du royaume* ». Le rouge était alors couleur nationale espagnole.

17. C'est un fait acquis que les habitants de Sancerre, démunis d'armes à feu, se sont servi de frondes, « *qu'on appelle depuis, pour cette raison, les arquebuses de Sancerre* ». Le siège de la ville, dirigé par Claude La Châtre, avait commencé le 3 janvier 1573. Mais c'est seulement le 19 août que la ville avait capitulé, après que les habitants en étaient venus à manger, faute de vivres, « *jusqu'aux crottes des chevaux* » (J.-A. de Thou : *Histoire Universelle*, Bâle, 1742, IV/758).

une armée temporaire. Ce n'est qu'après la conclusion du traité de Saint-Germain-en-Laye que les huguenots pourront passer à la création d'institutions militaires permanentes, en vertu des privilèges accordés aux *places de sûreté*. Toutefois, la nouvelle vague de persécutions qui en 1562 a déferlé sur le pays, avait amené les réformés à envisager l'éventualité de réunir les «*forces de l'Eglise*». C'est au Synode de Sainte-Foy que la question fut examinée pour la première fois. Dans quel but? Pour permettre aux réformés «*d'estre sur leur garde, et pour se défendre si leurs adversaires perseveroient en leurs massacres, et entreprenoient de leur courir sus, comme les bruits en estoient communs*»¹⁸.

Comment les huguenots procédaient-ils pour atteindre ce but?

La tâche était double: il fallait «*amasser de l'argent*» et «*lever des gens de tous costez*»¹⁹. C'étaient les «*églises locales*» (formant le chaînon principal du système administratif adopté par le Synode national de 1559) qui constituaient le centre de gravité de l'opération. En principe, chaque paroisse était tenue de fournir une enseigne. Les enseignes levées dans les paroisses faisant partie du même *colloque*²⁰ étaient réunies en régiments. La constitution de corps d'armée (par la réunion des régiments levés dans une même province) fut également prévue. Le système de recrutement reposait donc sur le même principe qu'avait adopté le Synode national de 1559 pour l'organisation de l'Eglise.

Les levées étaient faites proportionnellement à la population. Toutefois, il ne semble pas que la méthode employée ait suivi une règle fixe. Selon Claude Haton, tous ceux «*qui estoient dextres à porter les armes et qui avoient moyen de s'équiper de pied ou de cheval allèrent au service des huguenots*»²¹. Pour sa part, Michel de Castelnau assure dans ses *Mémoires* que l'intention des chefs militaires huguenots était «*d'enrôler tous ceux qui pourroient porter les armes*»²².

En était-il réellement ainsi?

Ce qui se passa, par exemple, pour la défense de La Rochelle en 1573, le montre bien.

Tout d'abord, on avait procédé à un recensement des habitants. Une autre particularité de la méthode utilisée était que l'on ne se contentait pas d'enrôler seulement les Rochellais; même les *étrangers* (c'est-à-dire: les réfugiés installés

18. Théodore de Bèze: *Histoire ecclésiastique des Eglises reformées*, Anvers, 1580, I/803.

19. Michel de Castelnau: *Mémoires*. Nouvelle Collection de *Mémoires* pour servir à l'histoire de France, Paris, 1838, IX/459.

20. L'on désigne par ce terme la réunion des consistoires voisins. Le colloque était donc l'échelon intermédiaire entre les paroisses et le Synode provincial.

21. Claude Haton: *Mémoires*. Collection de documents inédits sur l'histoire de France, Paris, 1857, I/264.

22. Michel de Castelnau: *Mémoires*. Edition 1838, Paris, p. 459.

dans la ville) étaient tenus de comparaître devant les commissions de recensement «*sous peine à ceux qui ne représenteroient pour estre enrôllés, d'être mis hors de la ville*». L'application de cette formule avait permis au Conseil de défense de lever «*une cornette de chevaux-légers, pour tenir la campagne*» et seize compagnies d'infanterie pour «*pourvoir à la sûreté de la ville*»²³. Certes, dans les conditions d'alors de tels procédés étaient contre la règle de jeu. Il existe une liaison étroite entre le mode de recrutement d'une armée et les conditions économiques et sociales. Au XVI^e siècle le recrutement se faisait par l'enrôlement volontaire (en d'autres termes: par le *racolage*). C'était la méthode employée par les royaux. L'armée huguenote constitue à ce point de vue une exception à la règle; c'est la conscription qui est à la base de sa création. Ce fait mérite une attention particulière, car il s'agit là des premières lueurs du service militaire obligatoire qui, au XIX^e siècle, deviendra le fondement de l'organisation militaire. Il semble bien probable que cette solution ait été inspirée aux huguenots par les *Ordinanza* de Niccolò Machiavelli instaurant, en 1506, le service militaire obligatoire en Toscane (pour tous les hommes entre 18 et 30 ans).

Pratiquement, l'armée huguenote comprenait deux éléments; elle était composée à la fois d'*unités territoriales* chargées d'assurer la sécurité d'une région déterminée et de *régiments de marche* destinés à rejoindre l'armée d'opérations. D'habitude, les unités territoriales ne comptaient guère que des soldats d'infanterie, tandis que dans les régiments de marche il y avait aussi des *gens de cheval*: des gendarmes et des argoulets.

A en croire les généraux de Charles IX, l'armée huguenote aurait été une «*armée malotruée*»²⁴, composée de «*gens ramassés qui faisoient leur apprentissage d'armes*»²⁵. Là aussi il s'agit d'une version tendancieuse.

Bien sûr, de même que dans l'armée royale il y avait aussi dans l'armée huguenote des «gens ramassés», c'est-à-dire: des soldats recrutés en toute hâte lors de l'ouverture des hostilités. Il n'en reste pas moins que l'*armée des religionnaires* comptait dans ses rangs de nombreux soldats de métier ayant guerroyé auparavant contre les Espagnols. C'est un fait aussi que lors de l'ouverture de la première guerre de religion «*plusieurs compagnies au lieu d'aller dès villes à eux désignées pour le service du roy, s'en allèrent à Orléans, pour le service des huguenots contre le roy*»²⁶. Il est par ailleurs démontré que parmi les 22 000

23. Ces détails sont empruntés à Amos Barbot (1556–1625) dont l'*Histoire de La Rochelle* (publiée par Denis Aussy en 1890) présente un intérêt incontestable pour les recherches sur les faits qui se sont passés dans l'Aulnis entre 1550 et 1574.

24. Maximilien de Sully: *Mémoires*. Edition 1820, Paris, I/217.

25. François de Vicilleville: *Mémoires*. Edition 1838, Paris, p. 322.

26. Claude Haton: *Mémoires*. Edition 1857, Paris, I/264.

soldats recrutés par Jacques de Crussol-d'Acier en 1568, il y avait 5000 piquiers et hallebardiers²⁷. Ce détail mérite d'être retenu du fait que le maniement des piques n'était pas à la portée de tout le monde; bien au contraire, il exigeait une aptitude particulière qui ne pouvait être acquise qu'au prix d'un long entraînement. Dans ces conditions, on peut présumer que les huguenots n'entretenaient pas seulement des centres de recrutement, mais *disposaient aussi de centres d'instruction*. A la lumière de ces faits, l'attitude de Michel de L'Hôpital qui avait saisi toute occasion pour convaincre *Leurs Majestés* que ce n'était pas si facile de «faire peur aux huguenots», comme elles le croyaient, devient plus compréhensible.

3.

Si l'armée huguenote se distingue de l'armée royale par son mode de recrutement, elle en diffère également par sa composition sociale. Il s'agit là d'un aspect très intéressant de la question qui a été laissée jusqu'ici complètement de côté.

L'on sait bien peu de choses sur le niveau social moyen des réformés au XVI^e siècle. Ce qui semble être sûr c'est qu'au temps de François I^{er} «la nouvelle religion» était en premier lieu l'affaire des *gens de rien*: des gens «*qui ne parlaient que le français*». Le tableau qu'offre la situation à l'avènement de Charles IX est différent. L'on rencontre alors parmi les réformés, aux côtés des *gens de commun peuple*, de nombreux «gens de qualité»: «*des nobles, des savants, des bourgeois*»²⁸. L'on assiste, en somme, dans la seconde moitié du XVI^e siècle à un noyautage actif des milieux réformés équivalant en ses conséquences à l'accroissement du nombre des gens appartenant aux classes privilégiées au détriment des *petites gens*. La déception causée par l'attitude de Louis de Condé qui, lors des négociations d'Amboise, «*avait sacrifié les humbles aux riches*», contribuait également à cette évolution.

Les quelques renseignements que l'on rencontre par-ci par-là sur la composition sociale de l'armée huguenote sont, en tous cas, très édifiants. Ils confirment le point de vue suivant lequel «*par ce nom huguenot on désigne trois classes de personnes: les grands, les bourgeois et les gens de peuple*»²⁹.

En 1562, au moment de l'ouverture des hostilités, Louis de Condé pouvait aligner quelque 2000 soldats d'infanterie. A quelles classes sociales ces gens

27. Jacques Gaches: Mémoires. Edition 1879, Paris, p. 78.

28. «Remonstrances faites au pape Pie V de la part du roy Charles IX.» (Mémoires de Condé, II/562-575).

29. M. Tommaso: Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e siècle, Paris, 1833, II/119. (Rapport de Giovanni Correro).

appartenaient-ils? La question n'est pas dépourvue d'intérêt, car il est connu que, dans la règle, les unités d'infanterie étaient composées en ces temps-là d'éléments appartenant à la lie de la population. C'étaient des gens sans foi ni loi: *«bannis, vagabonds, voleurs, meurtriers, renieurs de Dieu et de vieilles dettes, reste de gibet, massacreurs, gens mourans de faim»*³⁰. L'armée huguenote se présente sous ce rapport comme un cas particulier. Ces *pedéscaux* qui constituaient le noyau initial des soldats de Louis de Condé étaient, — pour la plupart, — des *artisans*³¹ qui, après l'ouverture des hostilités, se sont empressés d'échanger leurs outils contre l'arquebuse.

La bourgeoisie aussi a fourni de nombreuses recrues à l'armée huguenote. Ainsi, parmi les 13 000 soldats qui à Dreux ont tenu tête à l'armée royale, il y avait *«un grand nombre de marchands»*³². Eux aussi *«combattaient pour leur vie, pour leur bien»*³³. Par contre, l'avis suivant lequel *«la cavalerie huguenote ne comptait guère que de volontaires nobles»*³⁴, ne saurait être accepté sans réserves.

Il est exact que les régiments de cavalerie des catholiques étaient composés exclusivement de gentilshommes *«et non, comme dans d'autres pays, de personnes de toutes les conditions»*³⁵. Mais il ne s'ensuit pas qu'il en était de même chez les huguenots. L'armée des religionnaires était une armée d'infanterie; les gens de cheval n'y jouaient qu'un rôle de second plan. Il est par ailleurs établi que les unités de cavalerie appartenant à l'armée huguenote étaient composées — en partie — d'éléments urbains: *«de gens de ville et de marchands»*³⁶. Assurément, il y avait parmi les huguenots de nombreux *gens de qualité*; en particulier des gentilshommes campagnards qui s'étaient offerts à servir sans paye, comme cela était alors dans les habitudes. Mais il ne semble pas que leur nombre ait été aussi important que le suggère M. J.-H. Mariéjol.

Que valaient, au fond, ces volontaires *«armés d'une grande espée de duel et d'un vilain poignard de coquille»*³⁷?

L'Amiral ne les tenait pas en grande estime, car *«ils ne parlaient que de re-*

30. Claude Haton: Mémoires. Edition 1857, Paris, I/184.

31. François de Vieilleville: Mémoires. Edition 1838, Paris, p. 320.

32. Ibid., p. 322.

33. Giovanni Correro: Les affaires de France en 1569. Relations des ambassadeurs vénitiens, I/491.

34. Ernest Lavisse: Histoire de France, Paris, 1904, VI/65. (Jean H. Mariéjol: La Réforme et la Ligue).

35. Michel Suriano: Commentaires sur le royaume de France. Relations des ambassadeurs vénitiens, Paris, 1833, I/491.

36. François de Vieilleville: Mémoires, Paris, 1838, p. 320.

37. Agrippa d'Aubigné: Histoire Universelle. Edition publiée pour la Société de l'Histoire par A. de Ruble, Paris, 1889, II/194.

tourner chez eux quand les choses ne tournaient pas à leur fantasia» (précisent les *Mémoires* de François de La Noue). Jean de Poltrot de Méré qui avait assassiné François de Guise, était de ces «volontaires nobles».

4.

Si l'on s'en rapporte à François Hotman, l'amiral Gaspard de Coligny aurait estimé à 200 000 le nombre total des soldats que les huguenots pouvaient mobiliser³⁸. Y a-t-il lieu de croire cette assertion? Le nombre des réformés qu'il y avait alors dans le royaume suffisait-il pour permettre la mobilisation d'effectifs aussi considérables?

C'est là un problème peu facile à élucider, faute de renseignements précis sur ce sujet. L'on ne connaît même pas le nombre exact des églises réformées qui existaient à la veille de la première guerre de religion. D'après l'*Histoire ecclésiastique* il y aurait eu en 1562 deux mille cent cinquante églises réformées. Mais ici se pose une question. Ne serait-il pas une erreur de prendre cette affirmation trop à la lettre? Ne conviendrait-il pas de rapporter cette indication à des localités où il y avait des *religionnaires*?

S'il n'a pas été encore possible de retrouver la liste des églises réformées qui existaient en 1562, il n'est pas malaisé de reconstruire la *carte du protestantisme* à cette période. Il est donc certain que l'extension géographique de la *huguenoterie* était au XVI^e siècle plus grande qu'elle ne le sera plus tard. D'après le témoignage de Michel Suriano, il y avait des réformés «dans toutes les parties du royaume, dans toutes les villes, dans tous les bourgs»³⁹. Il s'agit là d'une conclusion analogue à celle à laquelle est arrivé J.-A. de Thou. Selon lui, il n'y avait alors dans le royaume «ni ville, ni province, ni l'état, dans lesquels les nouvelles opinions n'eussent pris pied». Les principaux points d'appui de la *huguenoterie* étaient la région parisienne (Pontoise, Senlis, Meaux, la première cellule rayonnante du protestantisme français), Orléans («*nombril du Royaume*», selon l'expression de E.-C. Davila), Limoges, la Normandie (Dieppe, Caen, Saint-Lô, Rouen, la principale ville de commerce du pays), la Bretagne (en particulier la région nantaise), Metz, le Bas-Languedoc (Nîmes, Castres, Montpellier), le Rouergue, le comté de Foix (Mazères, Pamiers, Saverdun), l'Auvergne, le Vivarais, Bordeaux, la Guyenne, l'Aunis, le Poitou, la Saintonge (La Rochelle), le Béarn, Lyon («une des trois citéz les plus superbes de France» aux yeux de Théo-

38. François Hotman : *Vie de Messire Gaspard de Coligny, seigneur de Chastillon, admiral de France*, Leyde, 1643, p. 31.

39. Michel Suriano : *Commentaires. (Relation des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e siècle, Paris, 1883, II/185).*

dore de Bèze), le Dauphiné et la Provence. Ce n'est donc pas par une circonstance fortuite que ces régions ont fourni le plus grand nombre de recrues à l'armée huguenote; cela tenait à la densité de la population protestante dans ces endroits. La distribution géographique des réformés eut aussi répercussions sur la conduite stratégique de la guerre. L'on pourrait le démontrer par des faits précis.

Charles IX soutient dans ses *Rémonstrances* que «*le quart de la population s'est séparé de la communauté de l'Eglise (catholique)*». Si cette version passe pour exagérée, on peut présumer que les réformés constituaient la sixième partie du royaume (qui ne comptait à ce moment que quelque quinze millions d'habitants). Cela fait pencher la balance en faveur de François Hotman. Mais ce serait une erreur de ne pas tenir compte d'un autre aspect non moins important de la question: des difficultés qui s'opposaient alors à la mobilisation d'effectifs aussi considérables.

Ces difficultés étaient tout d'abord d'ordre économique. La guerre était une affaire couteuse; les royaux aussi bien que les huguenots manquaient de l'argent nécessaire pour effectuer des levées en masse. Lorsque le rideau se lève sur la première guerre de religion «*le trésor de Louis de Condé montait à six cents écus*»⁴⁰. A quoi il faut ajouter les difficultés de ravitaillement constituant le point le plus vulnérable du système militaire du XVI^e siècle. Niccolò Machiavelli ne se trompait pas lorsqu'il affirmait que «*sur toutes choses les plus difficiles, la principale consiste à tenir l'ost pourvue (de vivres)*»⁴¹. Le ravitaillement comprenait en principe la distribution du pain, du vin et de la viande. Mais la plupart du temps il s'est réduit à la fourniture du pain seul. Pratiquement, il était assuré par des réquisitions effectuées sur place, ce qui n'était possible que dans les régions «*neuves*», non dévastées. Il existe une relation de cause à effet entre ces faits et ce continuel va et vient qui constitue une des principales particularités de la guerre en ces temps-là. Mais il y a encore une troisième cause qui s'opposait à la mobilisation d'effectifs importants: l'état des communications. Les routes étaient peu nombreuses. Leur état laissait, en outre, beaucoup à désirer. Après la moindre pluie on pataugeait dans le boue qui arrivait jusqu'aux chevilles. Certes, François I^{er} est parvenu à mettre sur pied, dans des conditions encore plus défavorables, une armée composée de 55 000 soldats. Mais il s'agit là d'un cas exceptionnel; tout au long du XVI^e siècle on ne rencontre que cinq ou six exemples pareils.

40. Charles Lacretelle: Histoire de France pendant les guerres de religion, Paris, 1814, II/73.

41. Niccolò Machiavelli: L'art de la Guerre. Edition Nicolas Benin, Paris, 1646, p. 155.

L'on pourrait également objecter que La Rochelle avait fourni (en 1573) seize compagnies. Cela est exact. Mais comme chaque compagnie était en moyenne à l'effectif de 150 hommes, le total s'élève seulement à 2250. Pourtant, la ville comptait alors 28 000 habitants. Elle était en outre la principale citadelle du protestantisme. Dans ce cas, les conditions préalables de l'opération étaient donc particulièrement favorables. Le nombre des soldats levés ne représente cependant que 8 % des habitants. Il est bien évident que l'appoint numérique fourni par les autres villes était moins important. Si l'on tient compte de tout cela, on arrive à la conclusion qu'il faudrait diviser au moins par deux le chiffre indiqué par François Hotman pour obtenir le nombre approximatif des soldats que les huguenots pouvaient réellement ressembler.

5.

Quels étaient maintenant les effectifs de l'armée huguenote?

L'on est très mal informé sur le nombre des soldats appartenant aux unités territoriales. Il était sujet à de constantes fluctuations, ce qui rend très difficile d'y voir clair. Le moyen le plus sûr de rechercher un ordre de grandeur, c'est de se rappeler que le corps d'armée expéditionnaire levé en 1569 par Gabriel de Montgomery en vue de débarasser le Béarn des catholiques, comptait 4500 hommes: 4000 arquebusiers et 500 soldats de cavalerie. L'on pourrait citer encore le fait qu'en 1563 les protestants de Castres «ramassèrent douze cents hommes de pied ou de cheval» pour venir aux secours des habitants de Montauban assiégé par les catholiques⁴². L'on est donc sûr de ne pas faire fausse route en concluant que le nombre des soldats engagés sur les théâtres d'opérations secondaires ou destinés à assurer la sécurité des villes protestantes, ne devait pas être très élevé, 30 000 tout au plus, 20 000 vraisemblablement.

L'armée d'opérations offre un problème plus aisé à résoudre. Cependant, on ne peut pas s'empêcher de préciser que l'on a souvent attribué à l'armée huguenote des effectifs inacceptables, tant ils sont au-dessus de la réalité⁴³. Un examen objectif des éléments connus sur cette question permet toutefois quelques précisions.

Le 11 novembre 1562, après sa jonction avec les reîtres à Pithviers, l'armée huguenote comptait 11 000 soldats. Lors de la bataille de Dreux, Louis de Condé

42. Jacques Gaches: Mémoires. Edition publiée par Charles Pradel, Paris, 1879, I/28.

43. A toutes les époques il y eut une tendance à exagérer les effectifs. Ce fait a déjà été signalé par Hans Delbrück. Ferdinand Lot a également effectué des recherches sur cette question.

pouvait aligner 13 000 hommes (dont 8 000 soldats d'infanterie et 5 000 cavaliers). A Saint-Denis l'armée huguenote ne comptait que quelque 3 000 hommes. Mais trois mois plus tard, le commandement huguenot disposait déjà de 30 000 soldats. En 1569, à la veille de la bataille de La Roche-l'Abeille, l'effectif de l'armée de campagne huguenote s'établissait autour de 25 000 soldats. A cette époque, c'était un chiffre considérable. Jusqu'au XIX^e siècle tous les grands succès militaires ont été remportés par des armées aux effectifs limités.

Voici quelques exemples :

Alexandre III, roi de Macédoine, n'a jamais eu plus de 35 000 hommes à sa disposition, Hannibal 30 000, Jules César 45 000. Il suffit de 30 000 soldats aux Mongoles pour conquérir la Chine. Le nombre des Espagnols ayant participé à la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) peut être évalué à 10 000. A la bataille de Coutrai (1302) les Flamands étaient au nombre de 6 000. Lors de la bataille de Crécy (1346) le nombre des soldats engagés du côté anglais n'a guère dépassé 10 000. En ce qui concerne l'armée hussite, dont les succès éclatants épouvantaient l'Allemagne, ses effectifs s'établissaient aux alentours de 5000⁴⁴. L'armée que Philippe II alignait contre l'armée française à la bataille de Saint-Quentin (10 août 1557) ne comptait que 53 000 hommes : 14 000 soldats de cavalerie et 39 000 *piétons*. A la lumière de ces faits les résultats obtenus par les huguenots dans ce domaine apparaissent comme un exploit remarquable. Il n'empêche que la supériorité quantitative avait joué continuellement en faveur des royaux. A la bataille de Dreux l'armée royale comptait 22 000 soldats, à Saint-Denis 21 000. Lors de la bataille de Moncontour Henri d'Anjou avait 28 000 hommes à sa disposition. Lors de la rencontre d'Arnay-le-Duc le rapport des forces était de quatre à un en faveur des catholiques.

Mais une autre question doit être posée ici. La participation des mercenaires étrangers dans l'armée huguenote était-elle vraiment aussi importante que le suggèrent les chroniqueurs catholiques du temps ?

Les faits sont les suivants :

L'armée huguenote était une armée de structure mixte en ce sens qu'elle avait dans ses rangs non seulement des soldats français mais aussi des mercenaires étrangers : des *reîtres* et des *lansquenets* recrutés au delà du Rhin. C'est en 1569 que l'appoint numérique fourni par les *Allemands* à l'armée huguenote fut plus particulièrement important, par suite de sa jonction avec l'armée de secours levée par Wolfgang von Zweibrücken.

Combien d'étrangers comptait alors l'armée huguenote ?

Environ 11 000 (contre 14 000 Français). Certes, sur les 11 000 soldats que pouvait mettre en ligne Louis de Condé en 1562, il y avait 3 300 reîtres et 4 000 lansquenets. Mais c'est là un cas exceptionnel. Pendant la période qui va de

l'ouverture de la troisième guerre de religion à la bataille de Jarnac, l'armée huguenote est entièrement composée de Français. Il en est de même pour la période suivante qui s'étend de la bataille de Jarnac à la bataille de La Roche-l'Abeille. Avant de jeter la pierre aux huguenots il faut tenir compte aussi du fait qu'au XVI^e siècle le système militaire reposait sur l'enrôlement de mercenaires étrangers. Le tableau qu'offre à ce point de vue l'armée royale est plus sombre. C'était une armée cosmopolite. Sur les 22 500 soldats engagés du côté catholique à la bataille de Dreux il y avait 12 100 *estrangers*: 2100 Espagnols, 4000 Allemands, et 6000 Suisses. A la bataille de Saint-Denis il y avait 6000 Suisses sur les 12 000 soldats d'infanterie des catholiques. Parmi les 15 000 *piétons* dont disposait Henri d'Anjou au début d'août 1569 à Loches, il y avait 13 000 étrangers. Selon S. C. Gigon, «*ce n'était plus une armée française que de nom*»⁴⁴.

Les mérites réels de ces mercenaires étrangers étaient-ils à l'échelle de leur réputation?

Charles IX était persuadé de ne pas pouvoir faire la guerre sans recourir à ses «*bons compères*»⁴⁵. Par contre, Michel de L'Hôpital soutenait que «*le Suisse ne vaut que se deffendre*». Un autre argument qu'il faisait valoir contre l'enrôlement des mercenaires suisses était que «*coutumièrement, ils ne peuvent vivre six mois en campagne pour la saleté et négligence abrutie de soy, qui leur est quasi naturelle*»⁴⁶. Assurément, c'est un autre son de cloche. Il n'empêche que les Suisses ont fourni en moyenne un tiers de l'effectif de l'armée royale.

6.

Les *religionnaires* étaient-ils en mesure d'*opposer les bras aux bras, le fer au fer*»⁴⁷? L'organisation tactique de l'armée huguenote était-elle conforme aux exigences de la situation? La question vaut d'être examinée.

Dans le domaine militaire, comme en tant d'autres, le XVI^e siècle est une période de transition. Les modifications survenues sur ce plan par suite de l'apparition des armes à feu ne concernent pas seulement les méthodes de combat mais affectent également l'organisation tactique des armées. Au moyen âge la guerre était, du point de vue social, l'affaire de la noblesse, du point de vue militaire elle était l'affaire de la cavalerie. Les *pédéscaux* n'y jouaient qu'un rôle secondaire; un rôle de soutien. L'évolution des moyens de combat, rendue possible par la transformation industrielle, mettra fin à cette limitation de la guerre à la

44. S. C. Gigon : La troisième guerre de religion, Paris, 1909, p. 296.

45. C'est-à-dire: aux Suisses.

46. Michel de L'Hôpital : Discours des raisons et persuasions de la paix en 1568. «Recueil des Mémoires servans l'Histoire», Paris, 1623, p. 173.

47. Agrippa d'Aubigné : Histoire universelle, édition 1889, Paris, III/2.

noblesse. L'introduction des armes à feu individuelles dans le combat paralysera les bras des gentilshommes; l'infanterie deviendra de plus en plus «*le vray nerf des armées*»⁴⁸. Naturellement, la cavalerie continuera à intervenir d'une façon active dans la bataille. Mais sa participation aux combats restera soumise à la manœuvre de l'infanterie.

En est-il ainsi chez les huguenots?

Oui. Ce sont les *piétons* qui constituent l'armature de l'armée huguenote. En moyenne, la proportion entre soldats d'infanterie et soldats de cavalerie est de trois à un en faveur des gens de pied. Parfois cette proportion est de dix à un. En ce qui concerne l'armée royale, les soldats d'infanterie y sont en proportion de deux contre un cavalier. Bien sûr, la règle souffre — pratiquement — des exceptions. Ainsi, à la bataille de Dreux l'armée catholique ne compte que 1500 cavaliers, tandis que Louis de Condé en aligne 5000. L'explication en est bien simple: la plaine de Beauce où se déroula la bataille est un terrain très propre à l'utilisation de la cavalerie. En général, les gens de cheval sont plus nombreux dans l'armée catholique.

Sur le champ de bataille l'infanterie occupe le centre de la ligne de bataille. Elle est organisée en enseignes⁴⁹, en régiments et en bataillons. Les régiments ne sont toutefois que des unités administratives. L'unité tactique c'est le bataillon (composé de plusieurs régiments).

De part et d'autre les unités d'infanterie comprennent à la fois des arquebusiers et des piquiers; «*ceux-cy pour defendre, ceux-là pour offendre*»⁵⁰. Jusqu'à l'adoption de la baïonnette en 1703, les piquiers et les arquebusiers resteront du point de vue tactique des *frères siamois*. Mais à mesure que l'utilisation des armes à feu se généralisera, l'emploi de la pique deviendra de plus en plus restreint.

En 1523 les soldats d'infanterie dont dispose Blaise de Monluc sont armés exclusivement d'arbalètes. Pourquoi? Parce que «*encore en ces temps-là il n'y avoit point d'arquebusiers (parmi les soldats français)*»⁵¹. Sous François I^{er} la proportion entre piquiers et arquebusiers est de cinq à un en faveur des piquiers. Après la bataille de Pavie (1525) le nombre des arquebusiers sera considérablement accru. Néanmoins, à l'avènement de Charles IX les piquiers sont encore en

48. Niccolò Machiavelli: L'art de la Guerre, édition Nicolas Benin, Paris, 1646, p. 14.

49. L'on désignait sous ce terme une compagnie d'infanterie, car «*chaque compagnie avoit son Enseigne ou drapeau*» (E. C. Bénétou: Histoire de la guerre, Paris, 1741, p. 78). En fait le terme avait une triple signification, puisque il servait à désigner également l'officier qui portait le drapeau.

50. S. de Picaire: La nouvelle milice française, Paris, 1590, p. 17.

51. Blaise de Monluc: Commentaires, I. livre, ch. 2.

proportion de trois contre un arquebusier. Chez les huguenots les piquiers ne représentent en général qu'un cinquième des effectifs. Il y a, en outre, dans l'armée huguenote (dès 1562) des régiments entiers *composés exclusivement de soldats armés d'arquebuses*. Il faut d'autant plus signaler ce fait qu'il y a une tendance à attribuer à Gustave-Adolphe le mérite de la consitution de régiments d'infanterie légère armés uniquement d'armes à feu. En réalité les Suédois n'ont fait qu'imiter les huguenots.

En général, l'arquebuse utilisée par les huguenots c'est l'*arquebuse à mèche*. Elle présente un inconvénient: les mèches s'éteignent en cas de pluie. Alors, il n'est guère possible de tirer. Cet inconvénient de l'arquebuse à mèche apparaîtra clairement à la bataille de La Roche-l'Abeille où la pluie rendra les arquebusiers incapables de faire feu. Certes, il y a aussi des *arquebuses à rouet*, mais très peu. L'on rencontre également dans l'armée huguenote des soldats armés de *poitrinals*. Ce sont des armes à feu plus courtes que les arquebuses, mais de plus gros calibre. Pour tirer, il faut placer la crosse sur la poitrine (d'où leur nom). Tous les arquebusiers ont également l'épée au côté. En ce qui concerne les unités territoriales, la situation se présente d'une façon moins favorable. Parfois, les soldats faisant partie de ces unités doivent se contenter de *fourches* et de *faux*⁵², ou bien sont contraints d'utiliser, faute d'armes à feu, des *frondes* (comme par exemple au siège de Sancerre en 1573). Le *Registre des Echevins de Chartres* de 1567 permet de se faire une idée plus nette de ce que sont ces soldats territoriaux. Ils ont qu'un corselet, qu'une jacque de mailles. L'un porte une *rondelle*⁵³, l'autre un bouclier d'acier. A la main ils tiennent des hallebardes, des pertuisans «et toutes sortes d'autres armes».

Si l'on s'en rapporte à Michel de Montaigne, «*sauf l'estonnement des oreilles à quoy désormais chacun est apprivoisé, (l'arquebuse) est une arme de fort peu effect*»⁵⁴. En est-il vraiment ainsi?

52. Presque chaque fois qu'il fallait improviser une arme, on a eu recours à la faux. L'explication en est bien simple: pour faire de la faux une arme, il suffisait de redresser la lame (suivant l'axe de la hampe). L'on aurait cependant tort d'en conclure que la faux n'était qu'une arme de fortune utilisée, — par exemple, — par les paysans qui s'étaient joints aux croisés pour aller délivrer la Sainte-Terre ou bien par les *bandes noires* de Florian Geyer. En fait, la faux était aussi employée par les soldats réguliers pour défendre une brèche ou pour empêcher une escalade. Il en est de même pour la fourche qui, par conséquent, figure aussi dans la liste que François Rabelais avait dressée des armes d'hast de son temps. Les cas de l'utilisation par des huguenots de faux et de fourches semblent avoir été plus particulièrement fréquents en Auvergne.

53. Petit bouclier de poing (nommé aussi *broquel*).

54. Michel de Montaigne: *Essais*. Edition publiée par Fortunat Strowki Bordeaux, 1906, I/373.

Non pas.

Evidemment, le tir des arquebuses est lent. L'on tire actuellement plusieurs coups par minute. Au XVI^e siècle les soldats doivent mettre encore vingt minutes par coup tiré. D'habitude, ce n'est qu'une dizaine de fois qu'un arquebusier parvient à faire usage de son *baston à feu* au cours d'un engagement. Il n'en reste pas moins que le feu des arquebuses est très redouté. Rien n'est plus compréhensible: ordinairement on ne tire qu'à *brûle-bourre*, c'est-à-dire: à bout portant. C'est un fait aussi que la force de pénétration des projectiles s'est sensiblement accrue par suite du perfectionnement des armes à feu. Il suffit de consulter les *Œuvres* d'Ambroise Paré pour s'en convaincre. Pour renforcer encore cette constatation on pourrait se référer aux *Discours* de François de La Noue faisant également allusion à la «*violence des arquebuses*».

Est-il exact que pendant la troisième guerre de religion «*les huguenots n'eurent pas de piquiers, faute de temps pour les dresser*»⁵⁵?

Ce point demande un nouvel examen. Les *Mémoires* de Jacques Gaches permettent, en effet, d'établir que parmi les 22 000 soldats d'infanterie que Jacques de Crussol-d'Acier en 1568, — après l'ouverture de la troisième guerre de religion, — «*tira de Languedoc, Provence et Dauphiné*» pour les mettre à la disposition de Louis de Condé, il y avait «*cinq mille piquiers ou hallebardiers*»⁵⁶.

Ce qui caractérise avant tout les bataillons d'infanterie en ces temps là, c'est leur forme: le parallélogramme. Ce sont les *carrés pleins* dont le trait particulier est l'entourage des piquiers par les arquebusiers. Il convient cependant de signaler que la formation de combat de l'infanterie a beaucoup varié au cours du XVI^e siècle en conséquence de la modification de la proportion entre piquiers et arquebusiers. La figure suivante (où *A* représente les arquebusiers et *P* les piquiers) permettra de se faire une idée approximative de la formation d'une compagnie d'infanterie (mixte):

A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
A	A	P	P	P	P	P	P	A	A
A	A	P	P	P	P	P	P	A	A
A	A	P	P	P	P	P	P	A	A
A	A	P	P	P	P	P	P	A	A
A	A	P	P	P	P	P	P	A	A
A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
A	A	A	A	A	A	A	A	A	A

55. S. C. Gigon: La bataille de Jarnac, Paris, 1895, p. 5.

56. Jacques Gaches: Mémoires, Paris, 1879, p. 78.

Pratiquement, la formation de combat dépend de la situation tactique. Souvent, les arquebusiers seront donc placés aux ailes. Quant au *bataillon*, il faut se le représenter comme une réunion de plusieurs compagnies juxtaposées constituant une colonne aussi large que profonde. Un bataillon ainsi composé ressemble, vu de loin, à un *mille-pattes*.

L'effectif réel d'une compagnie est difficile à évaluer. A l'avènement de Charles IX, les ordonnances royales en prévoient 300 hommes. A partir de l'établissement du système régimentaire en 1562, la compagnie se compose, — en principe, — de 200 soldats. Mais l'exécution est dans ce cas, comme en tant d'autres, inférieure aux évaluations préalables (de part et d'autre). Chez les huguenots, l'effectif d'une compagnie d'infanterie s'établit aux environs de 100 ou 150 hommes.

7.

En ce qui concerne la cavalerie huguenote, sa composition ne se distingue guère de celle de l'armée royale. Elle est constituée d'une part par des unités de cavalerie lourde (composées de *gendarmes*) et, d'autre part, par des chevaux-légers, soit: des *reîtres* et des *argoulets*. Les gendarmes doivent être capables de s'équiper totalement à leurs frais. Chez les huguenots la cavalerie lourde ne sera donc jamais nombreuse.

Ce sont les *reîtres* qui constituent l'élément essentiel de la cavalerie huguenote. Ils portent une armure moins compliquée que les gendarmes. Ordinairement ils sont armés de trois longs pistolets à rouet portés dans les fontes.

Les gendarmes chargent en haie, la lance sous l'aisselle. Quant aux *reîtres*, ils comptent — surtout — sur l'effet du feu. Ils attaquent en formation profonde, par escadrons entiers.

C'est ainsi qu'ils le feront à la bataille de Dreux et, ensuite, lors de la rencontre de Moncontour. L'apparition des *reîtres* sur le champ de bataille augmente la liberté de manœuvre de la cavalerie; elle constitue donc, du point de vue militaire, un progrès.

Que sont maintenant ces *argoulets* dont il est question dans toutes les chroniques militaires de l'époque?

Ce sont des *arquebusiers à cheval*, armés d'une épée, d'une masse d'arme et d'une arquebuse. En face de l'ennemi ils mettent pied à terre (à la manière des *dragons*). De préférence on les emploie à éclairer l'armée, à effectuer les reconnaissances ou bien à couvrir la retraite. Les *Commentaires* du maréchal Blaise de Monluc contiennent une foule de détails sur les exploits des *argoulets* huguenots. Il reconnaît que «ce sont des très bons soldats». Mais cela ne l'empêchera pas de faire pendre tous les *argoulets* qui lui tomberont entre les mains ...

D'après le témoignage de S. de Picaire, «*l'homme de cheval est invincible à l'homme de cheval pour sa personne*»⁵⁷.

Est-ce conforme aux faits?

Oui, en ce qui concerne les rencontres de gendarmes contre gendarmes, couverts d'une armure «*depuis les genouils jusques au sommet de la tête*»⁵⁸. Les combats mettant aux prises les gendarmes entre eux sont très spectaculaires. Mais, en fait, ce ne sont que des *joutes*. La bataille de Jarnac en fournit la preuve. Par contre, les gendarmes «*supportent très mal l'odeur de la poudre*»⁵⁹. Souvent ils sont donc obligés de tourner bride lorsqu'ils ont affaire aux reîtres.

C'est sur les ailes que prend généralement position la cavalerie sur le champ de bataille. Entre 1562 et 1573, l'effectif d'une compagnie de gendarmerie ne dépasse guère 100 hommes. Quant aux escadrons de reîtres, ils sont composés, en moyenne, de 300 chevaux.

8.

A coup sûr, l'introduction de l'artillerie dans le combat constitue, avec la modernisation des moyens d'action de l'infanterie, l'une des inventions militaires les plus remarquables. Où en sont les choses de ce point de vue entre 1562 et 1573?

Les canons de campagne commencent à prendre le pas sur les canons de siège. Contrairement à ce qui se passe au XV^e siècle où ils font encore plus de bruit que de mal, pendant la seconde moitié du XVI^e siècle leur rendement ne se limite plus à l'effet moral. Bien entendu, la diversité de calibres n'est pas de nature à faciliter leur utilisation rationnelle. Les pièces sont en outre *ankylosées*. Dans ces conditions, celui qui perd la bataille, perd aussi ses canons. Il n'en reste pas moins que l'artillerie est déjà capable de mettre hors de combat les unités d'infanterie (combattant en ordre serré) et d'intercepter les charges de cavalerie. Elle est également en mesure d'effectuer des tirs de barrage en vue d'interdire à l'ennemi l'accès d'un point de passage obligé. L'utilisation de l'artillerie lors de l'affaire de La Roche-l'Abeille le prouve. Dès 1562, on emploie aussi l'artillerie pour la préparation de la bataille. Le duel d'artillerie qui précéda la rencontre de Dreux en témoigne.

Sur le champ de bataille l'artillerie est placée soit dans les intervalles des bataillons d'infanterie, soit sur les ailes. Les huguenots ont, en général, peu de canons. Ils ont une préférence pour l'emploi des *fauconners*. Ce sont des pièces

57. S. de Picaire : La nouvelle milice françoise, Paris, 1590, p. 12.

58. Ibid.

59. J. W. Baum : Theodor Beza, Leipzig, 1891, II/205. Brief von Hans Krieg an seinen Vater (12. Februar 1563).

légères; deux chevaux suffisent pour les déplacer. L'on en peut tirer une centaine de coups sans que les pièces éclatent. L'utilisation de ces petits canons présente encore l'avantage d'une plus grande mobilité tactique permettant de procéder à des changements de position des batteries pendant la bataille. Pratiquement, les royaux aussi bien que les huguenots emploient même les pièces datant du XV^e siècle. L'on rencontre, néanmoins, pendant la troisième guerre de religion des exemples d'une utilisation judicieuse de l'artillerie. Ce n'est pas par hasard que la relation présentée par Henri de La Popelinière de la bataille de Montcontour fait ressortir la précision du tir de l'artillerie huguenote.

Mais tout cela a déjà été tiré au clair. Ce qui semble être moins connu, c'est que les huguenots ont utilisé des *grenades à main*⁶⁰. Ils possédaient aussi des *encensoires*.

Qu'était-ce que cette «encensoire» (qui a joué un rôle si important pendant le siège de La Rochelle en 1573)?

C'était «un mas qui tournoit sur un pivot et avoit une chaudière au long bout, duquel long bout on versoit le feu dans le milieu du fossé»⁶¹. Cette indication d'Agrippa d'Aubigné obtient une confirmation dans les *Mémoires sur l'Estat de France sous Charles Neuvième* qui, en mentionnant l'emploi des encensoires, ajoutent que «c'estoit un gouffre d'enfer»⁶². Les encensoires sont aujourd'hui représentées par les lance-flammes.

Le siège de La Rochelle par Henri d'Anjou offre, en outre, un exemple de l'utilisation par les huguenots d'*écrans de fumée* comme moyen de camouflage. C'est de cette manière que lors de l'assaut effectué par les catholiques le 4 avril contre le *Bastion de l'Evangile*, les huguenots réussirent à *reparer* les brèches «de forces balles de laine, draps, papiers, balles de marchandises, liets, sacs pleins de terre, et d'autres choses»⁶³. Le siège de Brouage, — l'un des épisodes les plus intéressants de la contre-offensive entreprise par François de La Noue en 1570 pour nettoyer des catholiques l'Aunis, le Poitou et la Saintonge, — présente aussi un intérêt réel du point de vue militaire du fait de l'utilisation par les huguenots de *batteries flottantes* qui, pendant le siège de l'Ile de Ré en 1627, seront remises en usage par Louis XIII. Le tableau que l'on pourrait brosser de

60. Sur ce point on peut consulter les *Mémoires de l'Estat de France sous Charles Neuvième* (Edition 1628, II/233). Soit dit ici en passant que l'emploi des grenades à main n'est pas une innovation due aux huguenots; leur invention paraît se situer aux environs de 1382.

61. Agrippa d'Aubigné: *Histoire Universelle*. Edition 1626, Amsterdam, II/586.

62. *Mémoires de l'Estat de France sous Charles Neuvième*. (Discours du siège de La Rochelle.) Edition 1628, II/285.

63. *Ibid.*

l'armée huguenote serait incomplet sans mettre en relief cette prédilection des *religionnaires* pour les innovations techniques.

9.

Il y a une tendance qui affirme que le commandement de l'armée huguenote était assuré, réellement, par l'amiral Gaspard de Coligny dès 1562. D'après cette version, Louis de Condé n'aurait été qu'un *homme de paille*.

L'on ne peut pas se contenter de cette interprétation. Il ne semble pas que «*ce petit homme tant joly*»⁶⁴ ait été enclin à «*condescendre en tout et par-tout aux volontés de l'Admiral*»⁶⁵. L'une des preuves c'est que, lors de la bataille de Dreux, l'Admiral cherchait à le convaincre que la solution la plus indiquée consistait à se dérober à la bataille étant donné la supériorité numérique des royaux. Lors de la bataille de Saint-Denis (où les royaux étaient sept fois plus nombreux) l'Amiral préconisait une solution analogue. Mais son raisonnement ne trouva guère de crédit auprès de Louis de Condé. Estienne Pasquier avait donc quelque raison d'affirmer que Louis de Condé était «*une espine au pied (de l'Amiral) qui l'empeschoit le plus de temps d'aller où il destinoit*»⁶⁶. Gaspard de Coligny ne deviendra effectivement commandant en chef de l'armée huguenote qu'en 1570, dans la nouvelle situation créée par la bataille de Jarnac. Ce changement aura aussi des répercussions sur la conduite générale de la guerre.

Considérée du point de vue stratégique, la première guerre de religion était une *guerre de positions* où l'on comptait surtout sur les qualités morales des soldats: leur bravoure. Il en fut de même pour la deuxième guerre de religion. En 1570, la guerre va revêtir le caractère d'une *guerre de manœuvres*. L'explication en est évidente: L'Amiral considérait la guerre du point de vue rationnel. A ses yeux la bataille n'était pas un but en soi, mais un moyen. Au lieu de se lancer à corps perdu dans la mêlée, il cherchait à assurer tout d'abord la continuité de la conduite stratégique de la guerre (en subordonnant à cette tâche la direction des opérations). C'est là qu'il faut rechercher, avant tout, l'explication de la préférence accordée par le commandement huguenot aux principes de la *guerre d'attente* entre 1569 et 1570. C'est le même procédé qui a permis aux Espagnols de se débarrasser de Guillaume d'Orange. Lors de la guerre de Sept ans, Frédéric II appliquera la même méthode pour parvenir à ses fins.

Cette solution était-elle à l'échelle des conditions concrètes?

64. Cette expression est empruntée à une chanson que les soldats de Louis de Condé chantaient pendant la première guerre de religion.

65. Estienne Pasquier: Lettres, Paris, 1568, p. 148.

66. Ibid.

Mais oui. L'anéantissement de l'ennemi est lié à la possibilité d'effectuer des manœuvres de flanc à l'échelle stratégique⁶⁷. Au XVI^e siècle cette condition a fait défaut. Le consentement mutuel était, en outre, condition préalable de la bataille. C'est ainsi que l'on devrait interpréter la thèse de Michel de Montaigne précisant qu'à la guerre «*ce n'est pas comme à l'escrime où le nombre des touches donne gain; tant que l'ennemi est en pied, c'est à recommencer la plus belle; ce n'est pas victoire, si elle ne met pas fin à la guerre*»⁶⁸. Tandis que le plan de campagne des généraux de Charles IX préconisant la *guerre-éclair* reposait donc sur une erreur de calcul, le plan de l'Amiral était parfaitement valable dans sa conception, d'autant plus que le but de guerre des huguenots était, en somme, un *but limité*; il consistait à contraindre *Leurs Majestés* de négocier. Bien entendu, la troisième guerre de religion fut loin d'être «un duel à grande échelle» (au sens qu'il faut prêter à cette expression suivant les conceptions clausewitzziennes). Mais elle a mis en relief l'importance du potentiel moral pour la conduite de la guerre. Elle a, en outre, permis aux huguenots de faire preuve de leur habileté militaire. Ainsi, à la bataille de Moncontour ils n'ont pas hésité à rompre le contact lorsque l'affaire fut sur le point de tourner à leur désavantage. De ce fait, l'intention des royaux de *tailler en pièces* l'armée huguenote se solda, une fois de plus, par un échec. Dès lors, les huguenots vont respirer plus à l'aise. Si la *marche sur Paris*, effectuée en 1570, constitue un exploit remarquable au triple sens stratégique, tactique et logistique du mot, la bataille d'Arnay-le-Duc mérite également une attention particulière en raison de la combinaison judicieuse des obstacles passifs (des accidents du terrain) avec des obstacles actifs, autrement dit: le *feu*.

Ce qui caractérise avant tout les procédés tactiques des huguenots, c'est la tendance à «*combattre par petites troupes*», en ordre dispersé. Ils cherchent, en outre, à utiliser le terrain afin d'obliger l'ennemi à «*combattre de bas en haut*»⁶⁹. Pour compléter le tableau, il convient de signaler leur habileté à exécuter les marches.

Le 1^{er} novembre 1568 l'armée huguenote, concentrée aux alentours d'Aubeterre, se met en marche. Elle compte 17 000 hommes dont 15 000 soldats d'infanterie. Néanmoins, elle atteint ce jour même Montmoreau. Le lendemain elle est déjà à Angoulême. Deux jours plus tard, — le 4 novembre, — elle campe aux environs de Ruffec. Le 7 novembre on la rencontre déjà à Chauvigny ayant

67. L'application des principes de la guerre à *outrance* n'est donc devenue efficace qu'au XIX^e siècle.

68. Michel de Montaigne: *Essays*. Edition 1925, Paris, livre premier, chapitre XLVII., p. 349. («De l'incertitude de nostre jugement».)

69. Blaise de Monluc: *Commentaires*. Edition 1836, Paris, p. 231.

parcouru en sept jours 175 kilomètres, c'est-à-dire: 25 kilomètres par jour. Naturellement, de tels exploits ne sont pas monnaie courante. Au début du novembre 1568, Armand de Piles conduit cependant ses soldats en six jours de Pons à Gencay, ce qui représente un parcours de 132 kilomètres. En 1570, lors du *Tour de France*, l'armée huguenote va parcourir — parfois — dix *lieues de Bourgogne* par jour. Ce sont 51 kilomètres ...

Un fait reste encore à signaler.

Le secret des opérations jouait en ces temps-là un rôle aussi essentiel qu'à présent. Parmi les raisons qui ont contribué aux succès militaires des huguenots, il ne faut pas négliger le fait qu'*«ils ont toujours été plus secrets (que les royaux); ils ne se découvriraient guère»*⁷⁰. Giovanni Correro, ambassadeur de Venise à la cour de Charles IX, signale pour sa part que les huguenots *«se tenaient bien unis»*⁷¹. Il n'est que juste de préciser que l'unification du commandement en 1570 figure parmi les motifs qui, pendant la troisième guerre de religion, ont fait pencher les plateaux de la balance du côté des huguenots.

10.

L'on voit que ce serait une erreur de mettre sur le même pied les deux armées. L'armée royale est essentiellement constituée par des mercenaires étrangers recrutés sur les marchés de chair à canon européens. C'est une *armée sans âme*. Du point de vue social, elle constitue un *Etat dans l'Etat* (comme toutes les armées de métier).

Pendant la troisième guerre de religion on rencontre dans les rangs de l'armée royale des mercenaires appartenant à neuf différentes nationalités: des Suisses, des Allemands, des Italiens, des Espagnols, des Wallons, des Flamands, des Albains, des Grecs et des Esclavons. Michel de L'Hôpital est donc dans le vrai lorsqu'il affirme que l'armée de *Leurs Majestés* est *«une armée composée de pièces rapportées»*⁷². Il s'agit là d'une anomalie qui constitue une des particularités du système militaire français au XVI^e siècle.

A quoi tient cette anomalie?

Si l'on en recherche les causes, on remarque comme l'un des principaux obstacles à la création de régiments d'infanterie français la crainte qu'inspirait à la noblesse la modification possible des rapports sociaux, sa crainte d' *«un soulève-*

70. Ibid., p. 345.

71. M. Tommaso : Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e siècle, Paris, 1883, II/121. Compte-rendu de Giovanni Correro.

72. Michel de L'Hôpital : Discours des raisons et persuasions de la paix en 1568. (*«Recueil de mémoires servans l'histoire»*.) Paris, 1623, p. 196.

ment des plébéiens contre les grands, par vengences des oppressions qui endurent»⁷³. Michel Suriano et Francesco Giustiniano n'étaient pas les seuls à attirer l'attention sur cet aspect de la question; le fait est également signalé par Niccolò Machiavelli. Dans l'armée huguenote les contingents nationaux ont toujours été plus importants que l'appoint fourni par les mercenaires étrangers (sauf pendant la première guerre de religion). Il existe un rapport certain entre ce fait et le mode de recrutement de l'armée huguenote. A quoi il faut ajouter cependant les préventions de l'Amiral contre l'enrôlement de mercenaires étrangers. A ses yeux, cette solution constitue un procédé *barbare*⁷⁴. Ici encore l'on retrouve les réminiscences de l'étude de l'*Art de la Guerre* de Niccolò Machiavelli⁷⁵.

Mais l'armée des religieux ne se distingue pas seulement de l'armée royale par sa plus grande homogénéité, elle en diffère aussi par son organisation tactique. Chez les huguenots les gens de cheval ne représentent qu'environ un tiers de l'effectif total, tandis que la moitié des effectifs de l'armée de *Leurs Majestés* consiste en cavalerie. C'est une preuve de plus que l'armée royale est surtout l'affaire d'une seule classe de la nation: la noblesse, comme l'est aussi la cause qu'elle défend. Il semble en outre bien établi que les chefs militaires huguenots comptent en premier lieu sur les arquebusiers, en d'autres termes: l'efficacité du feu. Lorsqu'on tient compte de tout cela il devient évident que *l'évolution des moyens de combat se reflète d'une manière plus nette dans l'organisation tactique de l'armée huguenote que dans celle de l'armée royale*. C'est cette tendance à augmenter le rendement du feu qui est à l'origine de la création de régiments d'infanterie légère armés uniquement d'arquebuses, ce qui constitue, certainement, l'une des innovations les plus importantes apportées par les huguenots à l'art militaire. L'on devra attendre jusqu'à la guerre de Trente ans pour en arriver là.

Faut-il en conclure que la tactique des tirailleurs a été inventée par les huguenots?

Ce serait une conclusion un peu hâtive. C'est l'armée impériale, commandée par Fernando Francesco d'Avalos, qui paraît avoir appliqué ce procédé pour la première fois à la bataille de Sesia en 1514. Ce n'est pas le seul exemple de l'utili-

73. Michel Suriano; Commentaires. (Relations des ambassadeurs vénitiens, Paris, 1883, II/187.)

74. François Hotman: La vie de Messire Gaspard de Coligny, Leyde, 1642, p. 38.

75. Les conceptions de Niccolò Machiavelli semblent avoir rencontré une résonance plus grande parmi les *grands capitaines* du XVI^e siècle que l'on ne croit en général. On arrive, en tout cas, à cette conclusion si l'on examine, par exemple, l'attitude de Guillaume du Bellay. Mais, en réalité, les avis sur l'enrôlement de mercenaires étrangers étaient déjà au XV^e siècle partagés, comme il ressort du «*Rosier des guerres*» (attribué à Louis XI). La question mériterait d'être examinée de plus près.

sation par les Impériaux de cette méthode; la bataille de Pavie (1525) en offre un autre. Néanmoins, l'adoption par les huguenots de ce procédé mérite d'être signalé, d'autant plus qu'il s'agit là, en somme, de la même méthode que celle qui est à la base des succès militaires obtenus par les Américains en 1776—1781. Les *sans-culottes* se serviront, en 1793—1794, de ce même procédé qui deviendra ensuite un élément essentiel du système tactique napoléonien. L'armée huguenote était donc *à jour* quant à son organisation tactique. Elle était de taille à affronter l'armée catholique. Les généraux de Charles IX ont eu, du reste, l'occasion de s'en rendre compte, en particulier pendant la troisième guerre de religion.

L'on peut suivre le déroulement de ces quatre guerres qui, entre 1562 et 1573, ont ensanglanté le sol du royaume de France sur les *Quarante tableaux* dus au burin de Jean Perissin et Jacques Tortorel. Les gravures faisant partie de ce recueil (paru en 1570), ne sont pas d'une valeur égale du point de vue documentaire. Mais elles permettent de distinguer les particularités de la formation de combat de l'infanterie et de la cavalerie, les détails des uniformes et des drapeaux de l'époque. L'on peut aussi se faire une idée de la diversité des moyens de combat des deux armées que Jean Perissin et Jacques Tortorel, — disparus dans le tourbillon de la Saint-Barthélémy, — s'étaient appliqués à *pourtraire à la vérité*. Les gravures présentent donc un intérêt réel pour les recherches sur l'art de la guerre dans la seconde moitié du XVI^e siècle et, de ce fait, pour l'histoire du protestantisme français.

ZUSAMMENFASSUNG

Dem Aufsatz liegt nicht der Zweck zugrunde, die Kriegereignisse, die sich zu Zeiten Karls IX. im französischen Königreich abspielten, ins Einzelne gehend zu schildern, sondern es handelt sich darum, eine Reihe von Tatsachen, die bis jetzt nicht genügend Beachtung fanden, wiewohl sie für das Militärwesen der Hugenotten höchst bezeichnend sind, vor Augen zu führen. Die Kriegführung hat das Vorhandensein einer geeigneten militärischen Organisation zur Voraussetzung. Untersucht man das Problem von diesem Gesichtspunkt aus, so kommt man zu folgendem Ergebnis:

Die Hugenottenarmee war kein stehendes Heer, sondern eine „Armee auf Zeit“. Erst nach dem Friedensschluß von Saint-Germain-en-Laye konnten die Hugenotten zur Schaffung ständiger militärischer Einrichtungen übergehen, infolge der Sonderstellung der Sicherheitsplätze, die ihnen 1570 zugestanden wurden. Der Unterschied zwischen der Hugenottenarmee und dem königlichen Heer liegt in erster Linie in folgenden Tatsachen: Wie jedes Berufsheer, ergänzte sich auch das königliche Heer durch freie Werbung. Das Ergänzungswesen der Hugenotten beruhte dagegen auf dem Konskriptionsprinzip. Stellte diese Lösung unter den damaligen Verhältnissen einen Sonderfall dar,

so war sie ein weiterer Schritt nach der Richtung der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht, m. a. W. der Schaffung eines Nationalheeres. In organisatorischer Hinsicht umfaßte die Hugenottenarmee zwei Elemente; sie bestand einerseits aus territorialen Einheiten, denen die Verteidigung bestimmter Gegenden oblag, und andererseits aus Marschregimentern, die das organisatorische Gefüge des eigentlichen Operationsheeres darstellten. Die Hugenotten konnten an die 100 000 Mann aufstellen. Die Höchststärke ihrer Operationsarmee hat jedoch 30 000 Mann nie überschritten. Zahlenmäßig war das königliche Heer der Hugenottenarmee stets überlegen. Es sind Anzeichen dafür vorhanden, daß die Hugenotten nicht nur Werbezentren, sondern auch Ausbildungszentren unterhielten.

Die Änderungen, welche die soziale Zusammensetzung der Protestanten unter Karl IX. zugunsten der privilegierten Gesellschaftsklassen erfuhr, spiegeln sich auch in der sozialen Struktur der Hugenottenarmee wider. Die Fußtruppen bestanden vorwiegend aus Handwerkern. Auch das städtische Bürgertum lieferte der Hugenottenarmee zahlreiche Rekruten. Diese Tatsache wirkte selbst auf die soziale Zusammensetzung der Lanzenreitereinheiten zurück, was insofern erwähnenswert ist, als sich ja damals die Gendarmerieregimenter in Frankreich ausschließlich aus Edelleuten zusammensetzten.

Das königliche Heer war ein Söldnerheer – ein Heer ohne Seele – vorwiegend aus Ausländern bestehend. Bei den Hugenotten bildeten die ausländischen Söldner meistens eine Minderheit. Doch unterschied sich die Hugenottenarmee vom königlichen Heer nicht nur durch ihre größere Homogenität, sondern hinzu kommt noch folgendes: Im königlichen Heer war das Zahlenverhältnis der Reiterei zum Fußvolk 1:2. In der Hugenottenarmee war es 1:3. Fest steht auch, daß es bei den Hugenotten bereits 1562 Schützenregimenter – Regimenter, bestehend ausschließlich aus Büchenschützen – gab. Die Entwicklung der Kriegstechnik infolge der industriellen Umgestaltung, die eines der Hauptmerkmale des 16. Jahrhunderts bildet, findet in der taktischen Organisation der Hugenottenarmee viel deutlicher ihren Niederschlag, als dies beim königlichen Heer der Fall war.

Militärisch betrachtet war der erste Religionskrieg ein Stellungskrieg, wo es hauptsächlich auf die moralischen Eigenschaften der Soldaten, ihre Entschlossenheit, ankam. Ähnlich steht es mit dem zweiten Hugenottenkrieg. 1569 nahm der Krieg die Gestalt eines Manöverkrieges an. Während des dritten Religionskrieges beruhte die Kriegführung der Hugenotten auf dem Prinzip des hinhaltenden Krieges, in Anlehnung an die strategischen Ansichten des Admirals Gaspard de Coligny. Das Militärwesen der Hugenotten trägt in mehrfacher Beziehung den Stempel der Anschauungen Niccolò Machiavellis über Heeresorganisation. Ihr taktisches System weist viele Elemente der Tirailleurtaktik auf, die den von den Amerikanern 1776–1781 erzielten militärischen Erfolgen zugrunde lag. Auch die Sansculotten wandten 1793–1794 diese Taktik an, die für die napoleonische Kriegführung von größter Bedeutung sein sollte. Alles in allem war die Hugenottenarmee ein kriegstaugliches Heer; es zeigte sich seiner Aufgabe gewachsen, vornehmlich unter den Bedingungen des dritten Religionskrieges.

Melanchthoniana inedita II*

von Robert Stupperich

Der Unterschied zwischen der Luther- und Melanchthon-Forschung ist in jeder Beziehung gewaltig groß. Während nach Lutherana überall gründlich nachgeforscht worden ist und über die Nachlese hinaus, die WA 55 bringen wird, wohl kaum noch unbekannte Stücke in größerer Zahl zu erwarten sein werden, liegen die Dinge im Falle Melanchthons gänzlich anders. Für Melanchthon ist bisher von der Forschung noch immer viel zu wenig getan worden. Wir besitzen weder eine vollständige Bibliographie, die über die „Vorarbeit“ von Karl Hartfelder hinausführte, noch wenigstens Additamenta über die letzten sieben Jahrzehnte. Dies ist um so bedauerlicher, als einige der wichtigsten Melanchthon-Schriften dem heutigen Benutzer unzugänglich geworden sind. Die Überschrift im Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera, quae supersunt omnia, ist bekanntlich zu anspruchsvoll. Wenn der Begründer und erste Herausgeber dieser Ausgabe, der Gothaer Generalsuperintendent C. G. Bretschneider, seine Edition hätte zu Ende führen können, dann wäre sie vermutlich nicht der Torso geblieben, den sie heute darstellt. Dem zweiten Herausgeber, H. E. Bindseil, kann man den Vorwurf nicht ersparen, daß er sich nicht gründlich genug in seine Aufgabe eingearbeitet hat, so daß er einige Stücke zum zweitenmal abdruckte, viele aber, und dazu noch recht umfangreiche Schriften, völlig übersah. Als die Ausgabe 1860 zum Melanchthon-Jubiläum abgeschlossen wurde, war sie noch keineswegs vollständig. Daher war es unumgänglich, 1897 die Supplementa Melanchthoniana zu schaffen, die im Laufe von 30 Jahren vom Verein für Reformationsgeschichte betreut, eine Reihe von stattlichen Bänden ergaben und noch weiterhin ergeben werden. Die Aufgabe der Supplementa erschöpft sich aber nicht mit der Edition der im CR fehlenden größeren Schriften Melanchthons, immer dringender wird die Aufgabe, systematisch alle in- und ausländischen Bibliotheken und Archive zu befragen und das handschriftliche Material an Briefen, Gutachten und Schriften aller Art zu erfassen. Dieses Material darf nicht völlig zerflattern. In den letzten hundert Jahren sind häufig einzelne Stücke aus Melanchthons großem schriftlichem Nachlaß an den entlegensten Stellen veröffentlicht worden. Nur wenige Forscher konnten daher die volle Übersicht darüber behalten. Es war schon ein Fortschritt, daß sich das ARG als die dafür zuständige Sammelstelle herausstellte, wenn das auch nur in gewissen Grenzen geschehen konnte. Die Aufgaben der Supplementa Melanchthoniana wie auch die eines vollständigen Schriftenverzeichnisses werden dadurch nicht berührt.

* Vgl. ARG 1954, S. 253–260.

Bei den Vorbereitungen der Melanchthon-Studienausgabe, die nach Art der Clemenschen Luther-Ausgabe die wichtigsten Schriften des Praeceptor Germaniae in zuverlässigen Texten zugänglich macht (bisher 4 Bände, Gütersloh: Bertelsmann 1951 ff.), ist eine Umfrage an die größeren deutschen Bibliotheken über den vorhandenen Bestand an Melanchthon-Schriften gerichtet worden. Bei dieser Gelegenheit haben einige Bibliotheken ihre Bestände sehr genau angegeben und gegebenenfalls auch auf vorhandene Autographen hingewiesen. Schon bei dieser vorläufigen und begrenzten Umfrage ergab es sich, daß es noch unveröffentlichte Melanchthon-Texte in nicht ganz geringer Zahl hier und dort gibt. Abgesehen von Briefen sind es meist Disputationen und Gutachten theologischer und kirchenrechtlicher Art.

1. REPLIK AUF ARTIKEL XV DES REGENSBURGER BUCHES

Das eine der nachstehend erstmalig veröffentlichten Stücke ist ein kurzes Gutachten Melanchthons, das sich im Politischen Archiv des Landgrafen Philipp unter Nr. 2688 (Abt. Melanchthon) befindet (St. Arch. Marburg). Da es selbst keine Angaben über die Zeit und Umstände seiner Entstehung bietet, ist die Frage der Einordnung zunächst völlig offengeblieben. Es wäre naheliegend, in diesem Stück eine nähere Erläuterung zum Art. XV De Poenitentia der Apologie zu sehen. Tatsächlich findet sich dort eine Reihe von gleichlautenden Gedanken. Allein der als Stichwort angegebene Satz: *Idcirco peccata* usw. findet sich in diesem Zusammenhang nicht.

Auch die Umstände des Jahres 1534 könnten dazu angetan gewesen sein, Gespräche über Buße und Beichte aufzunehmen. Sowohl im deutschen Lebensbereich als auch im französischen sind die Erörterungen über die strittigen Glaubensauffassungen damals intensiv geführt worden. Während in Leipzig im Kreise sächsischer Humanisten diese Fragen einer Prüfung unterzogen wurden, hat Melanchthon für Frankreich seine Ansichten zu Papier gebracht. In seinem *Consilium Gallis scriptum* (CR II, 747 f.) finden sich auch ähnliche Gedanken De confessione wie in unserem Gutachten. Aber genau entsprechen sie unserem Schriftstück nicht.

Es mußte erst der Höhepunkt der Unionsverhandlungen erreicht werden, ehe diese Gedanken in der Weise vorgebracht werden konnten, wie es Melanchthon in unserem Falle tut. Tatsächlich finden sich die Sätze, an die sein Gutachten kritisch anknüpft, im Regensburger Buch von 1541. Dort heißt es im Art. 15 „De poenitentia“:

idcirco peccata saltem letalia, [quorum quis sibi conscius est et] quae conscientiam perplexam tenent [et angunt], confitenda sunt.

Iustum quoque et sanctum est, ut ad minimum quotannis semel quilibet se curationi pastoris sui subiiciat, quo pastor fidem et conversionem confitentis [ursp. conscientiae] exploret et pro sua spirituali prudentia et prudenti arbitrio ex verbo Dei informando, morbis confitentis salutarem medicinam adhibeat ...

Vis autem huius sacramenti est, ut intelligant, nec dubitent, qui eo signo a peccatis, quae iam confessi sunt, absolvuntur et Ecclesiae reconciliantur, se peccatorum vinculis liberari ... (CR 4, 218; vgl. Lenz III, S. 67 f.). (Die eingeklammerten Worte fehlen im ursprünglichen Entwurf des Liber Ratisbonensis.)

Damit steht es fest, daß wir hier einen jener Zettel vor uns haben, die Melanchthon beim Religionsgespräch in Regensburg verlas bzw. verfaßt hatte (Lenz III, S. 21). Seine Ansichten über die Buße hat er, wie an diesem Einzelblatt zu sehen ist, nicht geändert und keine Konzession an die Gegenseite um des lieben Friedens willen gemacht. Die Auffassung, die dieses Gutachten enthält, deckt sich weithin mit den Auffassungen, die Melanchthon 10 Jahre zuvor in der Apologie vorgetragen und die er bei allen früheren Verhandlungen über die Konkordie ebenso vertreten hatte. Vermutlich hat Melanchthon seine Responsio erst in Regensburg entworfen d. h. im April-Mai 1541.

Responsio Melanchthonis in articulo de poenitentia¹

De secundo paragrapho²

in articulo de poenitentia:

Idcirco peccata saltem letalia, quorum quis sibi conscius est, et quae conscientiam perplexam tenent etc.

De ea parte respondemus:

Retinendum esse in Ecclesiis ministerium privatae absolutionis³, quod est vox Evangelii sonans per ministros et singulis adplicans remissionem peccatorum. Id beneficium piis et pauidis conscientiiis gratissimum est, quae hac ipsa voce confirmantur, ut statuunt, Evangelium non solum aliis generaliter, sed singulis etiam promittere remissionem et unicuique adplicare Christi promissionem [S. 2]. Haec confirmatio salutaris est piis, qui luctantur cum veris paoribus, Interim tamen in Ecclesia nitare et hanc doctrinam necesse est, quod enumeratio delictorum nec mandata sit iure divino nec necessaria, et quod sine ea peccata remittantur contritis et fide se sustentantibus. Sicut et Prosper⁴ testatur; illis quorum peccata humanam notitiam latent, non ab ipsis confessa nec ab

1. Die Überschrift stammt, nach der Schrift zu urteilen, erst aus dem 18. Jahrhundert.

2. Gemeint ist der zweite Absatz. Eine Einteilung nach §§ haben diese Artikel nicht.

3. Über Wert und Bedeutung der Einzelbeichte handelt Melanchthon im IX. Art. der CA und Apol. (Bek. Schr. S. 63 und 249.)

4. Prosper Aquitanus MSL 51.

allis publicata, si ea confiteri vel ii emendare noluerint, ipsum habituri sunt et ultorem. Quod si ipsi sui iudices fiant et veluti suae iniquitatis ultores, in se voluntariam poenam severissimae [S. 3] animadversionis exerceant, temporalibus poenis aeterna mutabunt supplicia et lachrymis ex vera cordis contritione fluentibus restinguent aeterni ignis incendia. Haec Prosper.

Et conicerentur conscientiae in periculosas dubitationes, si putarent omnium enumerationem necessariam esse⁵. Sed tamen, quia multi propter ambiguos casus habent opus consilio, ideo hortandi sint homines, ut addant enumerationem, ut iuvari consilio aut excitari magis ad poenitentiam et de multis rebus admoneri possint. Nam prudens pastor in eo colloquio melius instituere confitentem potest, [S. 4] cum animadvertit, quibus aut erroribus aut viciis implicitus sit. Accedit et hoc, quod ipsa cogitatio de enumeratione subicit conspectui nostro turpitudinem peccatorum et magis admonet nos ipsos de ira Dei.

Et disciplina⁶ prodest rudibus, cum hac enumeratione colligere et discernere peccata discunt. Sed tamen teneatur doctrina, fide propter Christum accipi remissionem, non propter enumerationem seu confessionem. Illud etiam addendum est, pertinere ad officium pastorum, ut certis temporibus audiant plebem et interrogent singulos de sua fide.

[S. 5] Nam fidem quisque profiteri debet. Hic rudiores doceat pastor, admoneat etiam de moribus ea, quae videntur idonea aetati. Sed necessitas imponi non potest occulta recitandi. Et ad haec difficillima munera, ad dandum consilium, ad rudes explorandos et docendos, ministris idoneis, piis, peritis et graubus opus est.

De tertio paragrapho,
ubi dicitur absolvi homines ab iis, quae legitime confessi sunt.

Necessario addenda est explicatio, absolui contritos etiam ab iis, quae in recitatione omitta sunt [S. 6] aut quae ignorantur.

Et verbum „Legitime“ pariet scrupulos. Ideo satius esset, hanc particulam omitti. Et contritis ac credentibus contingit etiam aliis modis remissio per publicum ministerium Euangelii.

2. ZUR AUSEINANDERSETZUNG MIT MICHAEL SERVET

Der zweite hier erstmalig veröffentlichte Text stammt aus dem Besitz der Ratsbibliothek in Lüneburg. Es handelt sich um ein acht Quartseiten umfassendes Autograph Melanchthons, das einem Exemplar seiner *Responsio ad criminationes Staphyli et Avii*. Wittenberg 1558 angeheftet ist (Sign.: Th 362). Diese Schrift fehlt im CR; dagegen ist sie abgedruckt in Melanchthons Werken ed.

5. Derselbe Einwand gegen die Aufzählung einzelner Sünden in der Beichte ist von reformatorischer Seite von Anfang an erhoben worden. Vgl. CA IX.

6. Über die disciplina handelt Melanchthon in CA XXVI Bek. Schr. S. 105) nur sehr kurz. In der stärkeren Betonung des Gedankens der Kirchenzucht könnte ein Einfluß Butzers erblickt werden.

R. Stupperich, Band VI (1955), S. 463–481. Mit der Entstehung oder dem Inhalt der *Responsio* scheint unser Schriftstück in keinem ursächlichen Zusammenhang zu stehen.

Es läge näher, an den Entwurf einer Disputation über Grundbegriffe der Trinitätslehre zu denken. In der Gedankenführung, aber auch in einzelnen Ausdrücken berührt sich dieses Fragment mit der Disputation vom 5. Mai 1554 (CR 12, 611 ff.) und ebenso mit dem Abschnitt über die Trinitätslehre in den *Loci praecipui theologici* letzter Hand. Wie sehr diese Gedanken bei Melanchthon durch die Auseinandersetzung mit M. Servede bestimmt waren, zeigen die Disputationsthesen bei der Promotion des Tileman Heßhusen (J. Haußleiter. Aus der Schule Melanchthons. Theologische Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546–1560. Greifswald 1897, S. 110). Bekanntlich hat sich Melanchthon seit dem Erscheinen von Servedes Buch *De trinitatis erroribus*. Hagenau 1531 mit dem Gedanken getragen, eine Gegenschrift gegen Servede zu veröffentlichen. Aus seinen Briefen (CR 2, 630, 660 u. ö.) wie aus gelegentlichen Erwähnungen in seinen Schriften geht hervor (vgl. Melanchthons Werke ed. Stupperich I, 327; II, 1, 182 und H. Tollin. Ph. Melanchthon und Servet. 1877), wie stark ihn Servedes Einwände gegen das Trinitätsdogma beschäftigt haben. Unser Schriftstück, das auf dem ersten Blatt des Originals als Seite 30 bezeichnet ist, könnte einer größeren Schrift entnommen sein. In seiner Gedankenführung zeigt es eine gewisse Parallelität mit Melanchthons *Refutatio erroris Serveti* von 1558 (Melanchthons Werke VI, 364 ff.). Diese Möglichkeit scheint mir näherzuliegen als die eines Disputationsentwurfes.

Die handgeschriebenen 8 Textseiten geben weder direkte noch indirekte Anhaltspunkte zu einer genauen Datierung. Da sie mit den uns bekannten Texten aus den Jahren 1553/58 eine gewisse Verwandtschaft zeigen, werden wir sie in demselben Zeitraum anzusetzen haben. Aber auch andere Fragen, die wir in diesem Zusammenhang zu stellen haben, wie dieses Schriftstück nach Lüneburg gekommen ist und wer es zunächst besessen hat, müssen wir vorläufig offenlassen. Die Annahme liegt nahe, daß einer der Melanchthon-Schüler an der Lüneburger Lateinschule dieses Autographon seines Meisters aufbewahrt hat. Es wäre möglich, daß Melanchthon es selbst für praktische Übungen mit älteren Schülern zur Verfügung gestellt hat. Aber das bleiben vorläufig Vermutungen.

Als das Manuskript mit der *Responsio ad criminationes Staphyli et Avii*. 1558 zusammengebunden wurde, hat der Buchbinder dieses dem Buchformat angepaßt. Es wurde dabei so unglücklich beschnitten, daß die unterste Zeile fast auf allen Seiten verlorengegangen ist. Der Verlust einzelner Buchstaben am Seitenrand läßt sich ersetzen, dagegen ist die Rekonstruktion ganzer Zeilen in den meisten Fällen undurchführbar.

Argumentum Serveticum 1

Si personae divinitatis distinguuntur sola relatione⁷, tunc tantum est rationis distinctio. Suntque sola nomina sine re ὑφισταμένη appellationes patris, filii et spiritus sancti. Si distinguuntur autem et relatione et re alia ὑφισταμένη constituyente personam, tum in persona duae res sunt constituentes personarum ὑφιστάμενα.

Sed impossibile est, sola relatione distingui personas. Et impossibile est ponere duas res personam constituentes. Ergo et impossibile est distinctionem personarum esse.

Respondeo ad alterum distinctivae membrum Non sunt in persona duae res essentia absolute sumpta. Et relatio addi[t].... sed dissimiliter se habentes. Sunt ergo distinctae personae realiter Essentia ὑφισταμένη et relatione, quae isti essentiae adhaeret. quae non est sola cogitatio distinctionis, sed realis communicatio essentiae subsistentis. Haec habent se dissimiliter, quia aliter cogitatur essentia absolute sumpta seu communis omnium personarum, Aliter cogitatur relative sumpta, id est in quantum est persona, quae vel communicat essentiam suam alteri, vel quae habet essentiam ex alio, ut filius habet essentiam [ex patre]...⁸

[S. 2]

Aliud 2

Nihil est in patre, quod distinguatur ab aliquo, quod est in filio, praeter solum generare. Nec in filio aliud, nisi solum genitum esse.

Haec autem propria sunt personarum. Ergo non possunt inbui communi essentiae. Non potest dici: essentia generat vel generatur. Aut est essentia ab essentia realiter distincta, quod est impossibile.

Rpondeo: essentia patris relative intellecta distincta est. Sed absolute intelligendo una et eadem est. vel prorsus nego maiorem. Essentia generans distincta est a generata, tamen una est. Quod etsi non est comprehensibile, non habet dictum aliud simile, tamen in hoc dicto verum est. Nec sunt duae res essentia et relatio rerum. si dissimiliter se habent. Suntque testimonia certa in symbolo, lumen de lumine, Deus de deo⁹. Item filius est χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως πατρὸς¹⁰ non alia quaequam res genita. Si filius non esset [S. 3] – de substantia patris genitus, duae illae personae essent δύο ἀδελφά; ut igitur vere sit filius, necesse est, de substantia patris natum esse.

Aliud 3

Essentia gignens et genitum non est unum et idem. Essentia in patre est gignens, in filio genita. Ergo non potest esse unum et idem. Respondeo: Maior est vera. Non est unum et idem, si eiusdem personae deo non est personarum ταυτουσία, sed potest esse unum et idem communicatum vel commune tribus personis ita ut sit una divinitas et tres personae ὁμοούσιαι.

7. Im Gedankengang berührt sich Melanchthon mit Augustin De trinitate und mit Thomas Summa theol. I, qu 28/29. Die Frage, ob er sich bewußt auf sie gestützt hat, muß offenbleiben, da seine Erörterung durchaus selbständige Züge trägt.

8. Die unterste Zeile ist abgeschnitten.

9. Das Nicänische Symbol bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, 1897³, S. 160.

10. Hebr. 1, 3.

Aliud 4

Pater est deus, filius est deus, spiritus sanctus est deus. Sed pater est persona distincta a filio, filius persona distincta a patre, spiritus sanctus persona distincta a patre et filio. Ergo sunt tres distincti dii, nec unus deus indistinctus, nec una divinitas indistincta et indivisa.

Respondo: Ambiguitas est [S. 4] in voce deus, quae aliud significat absolute sumpta, id est cum totam essentiam divinam commissam tribus personis, seu totam divinitatem significet, sicut in conclusione sumitur. Aliud significat relative sumpta, id est, cum personam significat habentem essentiam divinam, sicut in maiore usurpatur. Haec ergo significatio, distincta a priori, cum in conclusione confundatur cum altera illa priori, manifestum est, argumentum esse falsissimum.

Aliud 5

Si pater aeternus genuit, genuit aut alium deum, aut sese deum. Nec ist inter haec duo tertium.

Sed nec alium deum genuit, quia deus unus est, Nec sese deum genuit, quia idem non gignit seipsum. Ergo prorsus non genuit.

Respondeo: Ambiguitas iterum est in voce deus et alius deus. Non genuit deus aliud, id est non genuit rem aliam habentem essentiam divinam et [S. 5] omnium donorum divinorum plenitudinem. Nec genuit alium deum, scilicet absolute cogitando, id est non genuit aliam divinitatem. Sed relative cogitando non est vera haec oratio. Non genuit alium deum, ita genuit personam a se distinctam, quae est deus, cui essentiam divinam et plenitudinem donorum divinorum communicavit, cuius proprium est esse essentiam genitam. (Am Rande: Τόπος υπάρξεως.) Et quae hoc modo est, quod per generationem est.

Aliud 6

Imago non est res ipsa, cuius est imago.

Filius est imago dei invisibilis, ut ad Colossenses¹¹ dicitur. Ergo non est deus, seu non est eiusdem cum deo essentiae.

Respondeo: Imago non est res ipsa τῆς ταυτοουσίας quia non est identitas personarum. Filius non est ipse pater, sed est imago ὁμοούσιος patri habens...

[S. 6]

Aliud 7

Fadem ratione, qua pater est deus, eadem etiam filius est deus et eadem spiritus sanctus. Et qua ratione pater est persona, eadem etiam ratione filius et spiritus sanctus sunt personae. Ergo: Cum omnium eadem sit ratio quo ad substantialia, quae personam constituunt, nulla est personarum distinctio.

Respondeo: Ambiguitas est in vocibus eadem ratio et deus. Quia eadem ratio non significat identitatem indistinctam, Sed rationem similem in loquendo de personis singulis, Convenit omnibus personis patri, filio et spiritui sancto, quidquid de tota divinitate dicitur. Pater est aeternus, immensus, omnipotens etc. et filius est aeternus, immensus, omnipotens et spiritus sanctus est aeternus, immensus et omnipotens. Ita convenit personis omnibus patri, filio et spiritui sancto, quidquid in definitione personae

11. Kol. 1, 15.

dicatur: pater est subsistens vivum individuum intelligens, incommunicabile, non sustentatum in alio¹². Et filius similit[er]...

[S. 7] individuum intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio etc. Postea vocabulum deus alius absolute, alius relative consyderari antea saepe declaratum est etc.

Aliud 8

Si filius est λόγος patris, genitus a patre intuite et cogitante semetipsum¹³, ut convincunt testimonia, quae nominant filium imaginem et characterem patris et ἀπαύγασμα gloria seu lucis paternae, tum sequitur personas esse infinitas, quia quaelibet persona habet hunc notum reflexum intuendi et cogitandi sese. Nec persona una est imperfectior alia etc.

Respondeo: Etsi συκοφαντηχώτατον est εὐδύμημα, tamen verissima responsio est. Propria personarum patefacta nobis scriptis prophetis et apostolicis non sunt confundenda aut commiscenda humana audacia, alioqui non sunt propria. Est autem proprium patris gignere, Proprium filii gigni et esse imaginem patris, [S. 8] spiritus sancti est procedera a patre et filio et hos in tota aeternitate copulare. Haec sola personis tribuimus, quae sic patefacta sunt. Sed quomodo filius sese intuens aut cogitans non gignat personam aliam, intus pia cogitare abhorret. Ita nec patefactum, nec veritas est etc.

Aliud 9

Persona est subsistens vivum, intelligens, incommunicabile etc. In Christo autem et humana natura secum se consyderata est subsistens, intelligens, viva; item divina talis est.

Ergo: In Christo sunt duae personae.

Respondeo: Definitio est insufficiens. Ita addi oportet. Persona est subsistens vivum, individuum intelligens, incommunicabile, quod non est ordinatum ad aliud nec sustentatur ab alio. Humana autem natura ei est, quia hoc decretum factum est, ut filius eam assumeret et sibi unione hypostatica copularet. Et servatur ac gestatur a divina natura assumente humana assumpta, quae non esset et in nihilum redigeret, nisi sic gestaret. Et quanquam secundum se consyderata natura humana per se subsistens est, tamen... [narratur [a] Scholastici[s]: persona terminat dependentiam naturae assumptae]¹⁴.

12. Vgl. CR 21, 613.

13. CR 12, 613 ad 11.

14. Die eingeklammerten Worte sind am Rande von fremder Hand nachgetragen. Wahrscheinlich ist es der Text der abgeschnittenen untersten Zeile.

Die Lehre Bullingers vom Zins

von Wilhelm A. Schulze

Die Unterschiede in der Stellung Luthers und Calvins zum Zinsproblem¹ sind seit jeher aufgefallen und haben viel Kopfzerbrechen bereitet. Obwohl auch viel Verwandtes vorhanden ist, kommt Calvin doch zu einer Bejahung des Zinses bei Produktivdarlehen², während Luther auch diese Zinsart verwirft³. Wie ist nun der „Fortschritt“ Calvins über Luther hinaus zu erklären? Joseph Bohatec (Calvins Lehre von Staat und Kirche, Breslau 1937, S. 716 f.) meint, daß – wie in vielen Dingen – Martin Butzer in Straßburg das verbindende Glied sei. Calvin sei von Butzer und Butzer wieder von Luther abhängig. Der „Fortschritt“ erfolge also im Dreischritt Luther-Butzer-Calvin.

Nun haben aber R. Doumergue in seiner großen Calvinbiographie (Bd. 5, S. 642 f.) und H. Hauser (A propos des idées économiques de Calvin, in: *Mélanges offerts à Henri Pirenne*, Brüssel 1926, S. 211 f.) darauf hingewiesen, daß Butzer ebensowenig wie Luther⁴ die aristotelische Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes, auf der die Ablehnung des Zinses sowohl bei den Kirchenvätern wie beim kanonischen Recht ruht, in Frage gestellt hat, was bei Calvin bekanntlich der Fall⁵ ist. Da auch bei Zwingli von einer Ablehnung der aristotelischen Lehre keine Rede sein kann, scheint es, als ob hier ein Stück calvinischer Originalität vorliege.

Diese Vermutung ist aber nicht zutreffend, denn aus der Schrift Heinrich Bullingers: „Von dem unverschämten frävl, ergerlichem verwyrren, und unwarhaftem leeren der selbgesandten Widertöuffern“, Zürich 1531 (bei Froschauer), ergibt sich klar, daß bereits Bullinger diese aristotelische Lehre bekämpft (S. CLVI). Zwar nennt Bullinger dort nicht Aristoteles mit Namen, sondern er bezieht sich auf die Ausführungen der Institutionen Justinians. Aber das kann keineswegs heißen, daß Bullinger den Aristoteles nicht kennt, hat er doch noch in Köln, der Hochburg der Scholastik, studiert⁶! Sondern die Erwähnung der Institutionen und die Nichterwähnung des Aristoteles kann sehr wohl bedingt sein durch die Zuhörer, denn Bullingers „Gesprächbüchlein“ ist erwachsen aus Reden vor der versammelten Bürgerschaft seiner Heimatstadt Bremgarten, unter der sich viele Anhänger der Täufer befanden. Die Reden wurden im Januar 1531 gehalten⁷, das Vorwort stammt von Weihnachten 1530. Die eigentliche Zinslehre wird abgehandelt in

1. Vgl. Max Weber, *Religionssoziologie* (innerhalb des Grundrisses der Sozialökonomie), Tübingen 1921, S. 337; *Wirtschaftsgeschichte*, 1924, S. 237; Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1923, S. 707.708.721; Heinrich Sieveking, *Wirtschaftsgeschichte*, 1935, S. 99 u. 111; R. H. Tawney, *Religion und Frühkapitalismus*. Bern 1946, S. 110.

2. CR 38/I, 247; CR 52, 682.

3. WA 51, 414.

4. WA 51, 360; WA TR 5, Nr. 5429.

5. CR 38/I, 247; CR 52, 682.

6. Vgl. Fritz Blanke, *Der junge Bullinger*, 1942, S. 40 f.

7. Vgl. Bullingers *Diarium*, ed. Egli 1904, S. 19.

einem Anhang mit dem Titel: Ein fründtlicher Bericht von dem Handel der Zinsen (S. CXLIIII–CLXXVIII).

Es ist erstaunlich, daß weder Fritz Blanke, noch sein Schüler Ernst Ramp (Die Stellung von Luther, Zwingli und Calvin zur Zinsfrage, Zürich 1949) auf diese Bullinger-Schrift näher eingehen, obwohl sie beide (Blanke a. a. O., S. 85 u. 122; Ramp, S. 65, Anm. 92) dieselbe erwähnen. Aus diesem Grunde seien hier kurz Bullingers den Zins betreffende Äußerungen dargestellt.

Erstaunlicherweise gibt Bullinger den Wiedertäufern in der Zinsfrage zunächst recht wie Zwingli⁸. Zinsen annehmen ist, ebenso wie Zinsen geben, von Gott ganz klar verboten. Wer aber seinem Lehnsherrn den Zins vorenthält, der tut diesem Gewalt an, und das ist nie und nimmer christlich. Auch diese Gedanken, die sich auf den sog. Zinskauf beziehen, eine Art Hypothekenzins⁹, sind in vollkommenem Einklang mit Zwinglis Lehren¹⁰. Wahre Christen zahlen die Zinsen, die sie schulden. Wenn die Wiedertäufer sie verweigern, so ist das ein Akt des Aufruhrs. Die Berufung der Täufer auf Luk. 6, 34 ist unstatthaft, denn mit dem gleichen Recht müßte dann auch die Gütergemeinschaft von Act. 2 hergestellt werden, was die Bremgartener Täufer anscheinend noch nicht verlangten, im Unterschied zu den späteren Hutterern in Nikolsburg (S. CXLV). Die Konsequenz wäre auch, daß die gesamte Bergpredigt angewandt werden müßte auf alle sozialen Verhältnisse der Gegenwart¹¹. Dann aber habe sich Paulus mit seinem Wort gegen Elymas (Act. 13, 10 f.) und mit seiner Appellation an den Kaiser sowie mit seinem Protest gegen den Backenstreich (Act. 23, 3) ebenso gegen die Bergpredigt vergangen wie Jesus selber (Joh. 18, 23)¹². Jesus und Paulus, so argumentiert Bullinger weiter, haben also das Wort der Bergpredigt vom Backenstreich nicht buchstäblich verstanden.

In Luk. 6, 34 handle es sich, wie in der ganzen Bergpredigt, um Auslegung des Gesetzes. Es soll an diesem Wort die Ohnmacht des Menschen, auch des frommen Menschen dargetan werden, genauso wie mit der Forderung: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Bullinger ist hier ebenso wie Luther und Zwingli strenger Pauliner: Das Gesetz dient zur Erkenntnis der Sünde (CXLVII). Römer 2 und Römer 7 zeigen klar, daß die Behauptung der Täufer von einer sündlosen Vollkommenheit eine Illusion ist. Das Gesetz hat dann noch zwei weitere Funktionen¹³, es soll dem

8. CR 89, 515.

9. Vgl. die Definition bei Ramp a. a. O., S. 17: „Beim Zinskauf war die Person, die im Darlehensgeschäft die Rolle des Schuldners innehat, der Verkäufer, welcher den aus dem Grundstück zu erarbeitenden Zins zum Verkauf anbot, und die Person, die beim Darlehen der Gläubiger ist, war hier der Käufer, der den Zins gegen Überlassung einer bestimmten Summe (gleich Darlehen) erwarb, mit anderen Worten, als Vergütung für sein Darlehen vom Zinsmann empfang. Da ein richtiger Kauf nach dem kirchlichen Recht vollzogen werden mußte, ging das Eigentum an der belasteten Sache an den Gläubiger über.“

10. CR 89, 516; vgl. CR 92, 466.

11. Vgl. Bullinger: Die Bibel ist kein Rodel oder Rechenbuch (S. CLXXII).

12. Vgl. dazu die ganz gleichartige Argumentation bei Julius Schniewind, Das N. T. Deutsch, 2. Göttingen 1953, S. 68.

13. Bullinger vertritt also die reformatorische Lehre vom *triplex usus legis*, wie Melancthon CR 1, 898 f. und später auch Calvin, Inst. II, 7, 12. Vgl. Edmund

Übel wehren und es bestimmt strafen, durch welche der Schaden der Sünde eingedämmt wird (CXLVIII u. CXLIX b).

Die Täufer in Bremgarten wollen ja am Privateigentum festhalten. Dann ist es unchristlich, wenn sie *die* Unchristen nennen, die Bodenzinsen annehmen. Im N. T. wird ja keineswegs die Aufgabe des Privateigentums befohlen¹⁴, Zachäus behielt ja auch nach seiner Bekehrung seine halbe Habe (CL).

Nunmehr trifft Bullinger eine Distinktion, die für die Zinslehre mindestens so epochemachend ist wie seine Bekämpfung der Lehre von der Sterilität des Geldes. Er unterscheidet zwischen dem „schaendtlichen“ und dem „eerlichen“ Zins. Zwischen Zins und Zins sei also ein Unterschied zu machen. Nicht immer sei ein Laster damit gemeint wie in Ezech. 18 u. 22, sondern sehr oft sei er auch in der Schrift „eerlich“ gemeint (CL b). Da die Täufer diese Unterscheidung nicht machten, sei für sie jeder „Wucher“ unchristlich. Damit aber beschwerten sie vieler Menschen Seelen und Gewissen (CLIII). *Der Wucher* allerdings, der mit Betrug des Nächsten, mit Unbill und Rütschart (= Zinseszins)¹⁵ arbeitet, der ist in der Tat ein Laster: „Daruss volgt aber nit, dass alles usslyhen mit geding unchristlich und ein wucher sye“ (CLIII).

Wucher im schlimmen Sinne des Wortes liege vor, wenn ein Reicher einem Armen Geld ausleihe, in der Absicht, des Armen Gut an sich zu ziehen (Psalm 10, Neh. 5). Ebenso, wenn ein Schuldner Waren zu übersetzten Preisen vom Gläubiger abnehmen muß (Wein, Kernen, Pferde). Ein „jüdischer Wucher“ liege vor, wenn 20 Gulden 17 Pfund, 6 Batzen und 7 Pfennig einbringen sollen, wenn also der Zinssatz zu hoch ist (CLV). Solche Zinse sind „tüfelsüchtig“, sie sind unbedingt zu verdammen. Aber „ordentlicher Gewinn und billicher Zins sind rechtens“ (CLV). Ist der Zinsfuß nicht zu hoch, dann ist der Zins in Ordnung, gleichgültig ob es sich um Natural- oder um Kapitalzins handelt: „Diser acker so vil kernens oder hafers, der wyngarten so vil wyns, die sum gälts so vil jährlicher güllt, so dass dises houbtgut den zinss wol ertragen möge“ (CLVb).

Bullinger vertritt natürlich auch die Lehre vom Interesse, die ja auch der spätere Luther, wenn auch widerwillig genug¹⁶, konzedieren mußte. Wenn nun der Schuldner mit dem geliehenen Geld über seine eigenen Kosten und seine Arbeit hinaus einen Gewinn erzielt, dann ist es „göttlicher und billiger, dass da ein mittel getroffen werde: dann warumb sollte der nit dörffen von dem synen eine nutzung haben und empfaen, die aber dem nächsten keyn nachteyl braechte?“ (CLVI). Sonst wären alle Berufe (Bullinger sagt „aempter“) wucherisch und keine einzige Arbeit noch Handwerk göttlich. Denn niemand arbeitet, um Geld zu verlieren, sondern jeder muß einen billigen Gewinn erlangen. Wer viel gewinnt, aber dabei seinen Nächsten nicht übervorteilt, der darf solchen Gewinn als einen Segen Gottes ansehen. Ja, wer seinem Nächsten Geld leiht und ihm dadurch die Möglichkeit verschafft, etwas zu gewinnen, der hat ihm damit sogar eine Wohltat erwiesen, so daß „der nächst durch din haab gerychert und ukommen ist“ (CLVI).

Schlink, *Theologie der luth. Bekenntnisschriften*, 1946, S. 154–198; Werner Elert, *Das christliche Ethos*, 1949, S. 386–397.

14. Vgl. auch Bullinger, S. LXXI: Wäre die Gütergemeinschaft nach Gottes Willen, dann wäre das Gebot, du sollst nicht stehlen, überflüssig.

15. Diesen Terminus verwendet auch Zwingli CR 89, 520.

16. Vgl. WA 6, 50–54 mit WA 51, 43 ff.

Bullinger rechtfertigt also den Zins beim Produktivdarlehen, während Luther es überhaupt verneint hat, daß durch Darlehen etwas gewonnen werden könnte, denn der Gewinn werde auf die Ware geschlagen und somit von der Allgemeinheit bezahlt.

Daß der Zinsgewinn als ein Segen Gottes angesehen werden könnte, das hätte Luther auch nie zugestanden. Bullinger hat auch – obwohl er nur Pfarrer in einem kleinen Städtchen ist – einen lebendigen Begriff vom Kapitalbedarf des Handwerks: „Das gält oder der pfennig ist der nervus [!], die krafft, enderung und fertigung aller gewaerben, dass ouch der pfennig mag im boden mit dem kouf gewaendt werden, und merteils in liegende güter verendert wird.“ Notwendige und große Gewerbe sind auf Kapitalbedarf angewiesen. Mit diesem Kapital wird mit Gottes Hilfe [!] und zum Nutzen des Nächsten viel gewonnen. Wer kann dann dagegen sein, daß der, der alle Kosten und alles Geld geliehen hat, nicht auch einen Teil des Gewinnes einnehmen möchte, den der Schuldner mit seiner Arbeit und nicht zum Nachteil des Nächsten gewonnen hat? Wenn die Liebe und Billigkeit der Dinge Richterinnen sein soll und nicht ein „scheeliger, verbunstiger (= missgünstiger) kopf, dann wirt keiner, der also handelt, gestossen werden vom Christlichen namen“ (CLVI).

Die Bibelstelle Luk. 6, 34 rede gar nicht vom Ausleihen in diesem Sinne, sie müsse verstanden werden, wie das Wort Jesu vom Einladen in Luk. 14, 12 f. Auch die gegen den Wucher gerichteten Psalmstellen (15, 55, 72) meinen den „schaendtlichen wucher, so verr er ein bschyss, lyst, betrug und roub ist“ (CLII b). Gegen den „eerlichen“ Zins richten sich die Mandate der Obrigkeit keineswegs (CLVII b). Im Gegensatz zu Luther¹⁷ ist Bullinger der Meinung, daß dadurch auch nicht die Goldene Regel verletzt werde, auch Calvin¹⁸ urteilte genauso wie Bullinger.

Auch 1. Tim. 6, 10 gehe gegen den „gyt“, den Geiz, denn Gut haben und damit „werken“ ist an sich selber nicht böse¹⁹, nur der Geiz, die Falschheit und der Betrug machen es allein böse (CLVIII). Aus Luk. 3, 13 ergebe sich das Recht der Obrigkeit, den Zinssatz festzusetzen. Die Zöllner, Bullinger nennt sie Publiken, das sind Wucherer im schlimmen Sinne des Wortes (CLVIII). Ähnlich wie Zwingli²⁰ argumentiert auch Bullinger: „Christus hat nie wider *jus gentium* ützid verhandlet“ (CLXIII).

Würde den Forderungen der Täufer nach Abschaffung der Bodenzinsen entsprochen, dann würden sie sich selber den meisten Schaden bereiten. Denn dann würden die Reichen selber Güter kaufen und damit „werben“. Damit würde aber dem armen Manne in keinem Falle geholfen (CLXVII b). Darum ist es sehr unklug, wenn die wiedertäuferisch gesinnten Bauern nach Aufhebung der Bodenzinsen schreien, denn damit verlieren sie nur ihre Zinsgüter und fallen der Leibeigenschaft anheim (CLVIII b). Ironisch meint Bullinger, den Zins verweigern und das Hauptgut behalten, das sei nichts anderes als das Begehren fremden Gutes, und dafür könne sich doch wahrlich niemand auf Luk. 6, 34 berufen (CLXIX).

17. WA 6, 4 f.; WA 51, 393.

18. CR 52, 680; 56, 123. Ein interessantes Beispiel für die „Mehrdeutigkeit des Naturrechts“ (Erik Wolf). Zur Goldenen Regel als naturrechtlichem Argument vgl. Hans Reiner in Zeitschr. f. philos. Forschung 1948, S. 74–105.

19. Vgl. auch Luther: Geld haben, erwerben, trachten nach der Nahrung non est malum, quia labor est impositus ex Gen. WA 27, 343, 21.

20. Werke, ed. Schuler-Schulthess VI, 1, 158.

So wie Bullinger in seiner Altersarbeit „Summa Christlicher Religion“ (Zürich, bei Froschauer 1556, Wilhelm von Hessen gewidmet) sagt: „hierumb thund die gläubigen jnen selbs in allem irem läben abbruch in aessen, trincken, schlaafen, ruwen. Denn sie wüssend wol, dass der Christen gloub nit ist ein prass, mutwill, und wollust, sundern ein wacht, mäj und strit wider den tüfel, die welt und das fleisch“ (S. 165). Oder auch: „Vergüden ist nit minder sünd, dann mit gyt hüffen die güter“ (ibid. S. 66 b). So ruft er auch im „Gesprächbüchlein“ bereits die Taufgesinnten auf zur Arbeit und Sparsamkeit; „Gloub dinen gewaerben, bis huslich und tracht nit, was du gern hättist, sondern was du wol entberen mögist, so wirdt din sach in kurzem wol ston“ (S. CLXX b).

Es ist daher völlig abwegig, wenn das „Mennonitische Lexikon“²¹ Bullinger vorwirft, er habe in seinem „Gesprächbüchlein“ keinerlei Verständnis für die innerweltliche Askese²² der Täufer. Im Gegenteil – er vertritt selber eine solche – auch darin ein Vorgänger Calvins. Bullinger wendet sich lediglich gegen die enge Auffassung der Täufer in den Fragen der Adiaphora²³ und gegen den mangelnden Arbeitseinsatz²⁴, den er bei vielen „Klapperern“ feststellt, die früher wohlhabende Leute waren und nun anderen zur Last fallen, weil sie sich berufen fühlten, „Alles zu verlassen, um das Wort Gottes auszubreiten“²⁵.

Der „Bericht der Zinsen“ schließt mit einem Aufruf an die Reichen, die Armen nicht auszuwuchern, und an die Obrigkeit, ein „trüw ynsehen“ zu haben: „lassend doch den boden nit also beschwaeren, noch die suren arbeyt des armen geroubt und betrogen werden, ye dass niemand den andern übervorteile“ (CLXXI).

Zwingli war mit Bullingers Schriften sehr zufrieden. In seinem Jeremiakommentar vom März 1531 nennt er Bullinger einen jungen Mann von scharfsichtigem und einsichtigem Geist, der – Gott sei es gedankt – die Verhandlungen mit den Täufern wie eine Fackel aus seinen – Zwinglis – Händen übernommen habe²⁶.

Diese Worte des Reformators hören sich an wie eine Vorahnung dafür, daß ein Dreivierteljahr später der junge Bullinger überhaupt berufen sein sollte, die Fackel der Zürcher Reformation aus Zwinglis Händen zu übernehmen und 44 Jahre weiterzutragen.

21. 1913, I, S. 291 f. v. Cornelius Bergmann.

22. Der Terminus stammt von Max Weber, Religionssoziologie, S. 311. 336 u. ö.; Wirtschaftsgeschichte, S. 312.

23. Bullinger sagt (S. CXXVII), das beste Mittel, „unziemliche“ Freuden zu verhinderen, ist, „ziemliche“ zu bieten. Selbst für den Tanz und für den Sport tritt er dort ein: „Unsere vätter habend mit züchten dantzed, suste yhr lyb geübt mit louffen und springen.“ Darum ist die Absonderung der Taufgesinnten von solchen harmlosen Vergnügungen eine angemessene „geistlichkeit“ und „nüwe müncherei“. Jesus und die Apostel haben kein „fründtlich und eygentönig, waeltschüch läben“ geführt oder von anderen verlangt (S. CXXVIII).

24. Vgl. Luther: „Arbeiten, dass man Güter kriegt, das ist recht.“ WA 29, 551.

25. Vgl. S. LXXIII.

26. „Scripsit nunc de ea Germanice Henricus Bullinger, frater ac conterraneus noster, juvenis acris ac solertis ingenii, qui contra catabaptistas disputationes velut δῶθᾰ ex nostris sumpsit manibus“ (Schuler-Schulthess VI, 1, 158).

Forschungsbericht

Die Zwingliforschung seit 1945¹

von Rudolf Pfister

I.

Der Fortgang der großen Ausgabe „*Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*“ im Corpus Reformatorum (vol. LXXXVIII ff.), die seit 1905 im Erscheinen begriffen ist, erlitt infolge des Krieges 1939/45, wie schon nach dem ersten Weltkrieg 1914/18, einen schmerzlichen Unterbruch von zwölf Jahren. Noch erschien 1944 die Lieferung 118 mit den Bogen 31–35 des Bandes XIII = CR C. Die politischen Veränderungen brachten aber für den Verlag M. Heinsius Nachfolger in Leipzig Schwierigkeiten hinsichtlich der weiteren Edition. So mußten Korrekturbogen und Manuskripte liegenbleiben. Endlich hat sich nun die Möglichkeit gezeigt, das Werk im schweizerischen Verlag Berichthaus Zürich weiter zu drucken. Bis Frühjahr 1957 erschienen die Lieferungen 1–3 der Neuen Folge, die Bogen 1–20 des Bandes XIV enthaltend². Die Vorbereitungen werden eine rasche Weiterführung erlauben. Für die Bearbeitung von Text und Kommentar zeichnen verantwortlich Fritz Blanke, Oskar Farner und Leonhard von Muralt. Auch die Volksausgabe „*Zwinglis Hauptschriften*“ mit Fritz Blanke, Oskar Farner und Rudolf Pfister als Herausgebern ist noch nicht vollständig. Von den geplanten 14 Bänden sind bis heute sieben erschienen. Sie bieten die wichtigsten Schriften Zwinglis ohne Kürzung, die deutschen in unverändertem Text, die lateinischen in Übersetzung³.

Während die Nachwelt über Predigten Luthers und Calvins ausführlich unterrichtet ist, fehlte bis vor kurzem für Zwingli die Grundlage weitgehend. Die im Druck zugänglichen Predigten des Zürcher Reformators stellen nachträgliche Überarbeitungen dar. Nun erwies es sich aber, daß zwei Manuskriptbände der Zentralbibliothek Zürich, Sign. Ms. Car. I 185 und 185 a, Nachschriften von Predigten bergen, die Zwingli über Jesaja und Jeremia hielt. Auch ein weiterer Band Ms. S 429 scheint Predigtauszüge zu enthalten. Verfasser der Nachschriften war Leo Jud, doch liegt in den genannten ersten

1. W. Köhler, Die neuere Zwingli-Forschung. Theol. Rundschau, N. F., 4. Jg. 1932, S. 329–369; L. von Muralt, Probleme der Zwingliforschung, Schweizer Beiträge z. Allgemeinen Geschichte, Bd. 4, 1946, S. 247–267; R. Pfister, Neue Beiträge zur Zwingli-Forschung, Zwingliana, Bd. IX, 1952, S. 445–452; J. V.-M. Pollet, Zwinglianisme, Bibliographie, Dictionnaire de Théologie catholique, Bd. XV, 2, 1950, Sp. 3925 bis 3928.

2. Vollständig sind die Bände I–V, VII–XI (= CR LXXXVIII–XCII, XCIV bis XCVIII). Es liegen vor: Bd. VI, Bogen 1–25, Bd. XII, Bogen 1–25, Bd. XIII, Bogen 1–35.

3. Bde. 1–2: Zwingli, der Prediger I und II, 1940/41, bearb. von O. Farner; Bde. 3–4: Zwingli, der Verteidiger des Glaubens I und II, 1947/52, bearb. von O. Frei; Bd. 7: Zwingli, der Staatsmann, 1942, bearb. von R. Pfister; Bd. 9: Zwingli, der Theologe I, 1941, bearb. von F. Blanke; Bd. 11: Zwingli, der Theologe III, 1948, bearb. von R. Pfister, alle im Zwingli-Verlag, Zürich.

beiden Bänden eine Abschrift durch Heinrich Buchmann, Bruder des bekannten Gelehrten Theodor Buchmann/Bibliander vor. Es ist das Verdienst Oskar Farners, dieses wertvolle Material, auf das bereits Leo Weisz hingewiesen hatte, untersucht zu haben. Als erste Frucht veröffentlichte er in modernes Deutsch übertragene Auszüge „Aus Zwinglis Predigten zu den Propheten Jesaja und Jeremia“⁴. Den Redaktoren der Kritischen Ausgabe wird die Aufgabe zufallen, für die Aufnahme dieser Nachschriften in extenso im CR besorgt zu sein. Zusammen mit den Exegetica werden sie weitere wertvolle Grundlagen für die Erforschung der reformatorischen Theologie darbieten.

In die französische Sprache übersetzte der Genfer Kirchenhistoriker Jaques Courvoisier „Ein kurtze und christenliche inleitung (Anleitung) ...“ vom 17. Nov. 1523, die Zwingli für die Pfarrer als Einführung in das reformatorische Verständnis der biblischen Botschaft schrieb, und Pierre Mesnard bot unter dem Titel «La Pédagogie évangélique» eine französische Wiedergabe des bekannten Erziehungsbüchleins „Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint“ vom 1. Aug. 1523 mit einer Einleitung⁵. Die Fidei Ratio von 1530 und die Fidei Expositio von 1531, die als die letzten Bekenntnisschriften Zwinglis angesprochen werden können, hat J. B. Jeschke, Professor an der Comenius-Fakultät in Prag, in einer tschechischen Ausgabe zugänglich gemacht. Der Bearbeiter, einst Student an der Alma Mater Turicensis, bietet in der vorangestellten Einführung einen Überblick über Leben und Werk des Reformators in Zürich auf Grund der neueren Zwingliforschung, wobei er auf eine gewisse, nach seiner Auffassung festzustellende Verwandtschaft der hussitischen und zürcherischen Reformation hinweist, die er im Ringen „um den Gehorsam des Gesetzes Gottes und um die Durchsetzung der Ansprüche des Wortes Gottes auf das Leben des Einzelnen und der ganzen Kirche“ erblickt⁶. Vol. XXIV der Sammlung „The Library of Christian Classics“ ist „Zwingli and Bullinger“ gewidmet. In englischer Übersetzung finden sich darin „Von clarheit unnd gewüsse ... des worts gottes“, das Erziehungsbüchlein, „Von dem touff ...“, „Ein klare underrichtung vom nachmal Christi“, die Expositio fidei. Text, Einführungen und Anmerkungen stammen von G. W. Bromiley in Edinburgh⁷.

II.

Unter den zeitgenössischen Chroniken der Zeit Zwinglis nimmt diejenige Heinrich Bullingers einen hervorragenden Platz ein. Der Nachfolger Zwinglis stützte sich bei der Ausarbeitung auf bereits vorhandene Vorlagen. Eine der wichtigsten war die „Schweizer- und Reformationschronik“ des Johannes Stumpf. Stumpf war 1500 in Bruchsal geboren, wurde Prior der Johanniterkommende Bubikon im Zürcher Oberland, schloß sich der Reformation an, war Pfarrer in Stammheim, resignierte 1562 und starb

4. Zürich 1957, 319 S. In: Veröffentlichungen der Rosa-Ritter-Zweifel-Stiftung, Religiöse Reihe.

5. Courvoisier, Brève instruction chrétienne, 1523. In: Les cahiers du renouveau, Bd. 9, Genève 1953, 52 S.; Mesnard, Revue thomiste, Jg. 53, St. Maximin 1953, S. 367–386.

6. Huldrych Zwingli, Počet z víry a Výklad víry, Dua vyznavačské listy curyšského reformátora, Kalich-Praha 1953, 114 S.

7. Philadelphia USA 1953, 364 S. Die „General Introduction“ mit einem Überblick über Leben, Werk und Theologie Zwinglis muß sehr kritisch beurteilt werden.

in Zürich um 1577/78. Die Bücher 8 und 9 seiner Chronik behandeln die Reformation und stellen das älteste ausführliche Zeugnis über Zwinglis Werk dar. Stumpf hat mit 1534 abgeschlossen. Die Veröffentlichung im Auftrage der Allg. Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz ermöglicht dem Reformationshistoriker nun den Zugang zu dieser hervorragenden Quelle. Die Textwiedergabe wurde mit kritischer Sorgfalt vorbereitet, während die Bearbeiter auf einen Kommentar bewußt weitgehend verzichteten⁸.

Einen großen Verlust bedeutete für die Zwingliforschung der Hinschied ihres Altmeisters Walther Köhler am 18. Februar 1946. Im 1943 erschienenen Buche „Huldrych Zwingli“ bot er nochmals ein zusammenfassendes Gesamtbild von Zwinglis Leben und Geisteswelt, seine „zahlreichen kleineren und größeren Untersuchungen“ zusammenfassend. Wie er im Vorwort schrieb, war er bestrebt, „Zwingli den Platz in der europäischen Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts zu sichern, der ihm gebührt, ihn weder einseitig auf sein schweizerisches Heimatland zu beschränken, noch einseitig in den Schatten Luthers zu stellen, sondern den Staatsmann und Geisteskämpfer in der unzertrennlichen Verschlungenheit von Politik und Religion als selbständigen Faktor in der Geschichte seiner Zeit lebendig werden zu lassen“. Die zweite Auflage von 1952 brachte den unveränderten Text in besserem buchtechnischem Gewand⁹. Als besonderes Ereignis muß das Erscheinen des seit vielen Jahren erwarteten zweiten Bandes von „Zwingli und Luther“ aus der Feder Köhlers gewertet werden. Ernst Kohlmeyer und Heinrich Bornkamm stellten das schon 1943 vollendete Manuskript für den Druck bereit. Es umfaßt die Zeit vom Marburger Religionsgespräch 1529 bis 1536 als dem Jahr der Wittenberger Konkordie und der *Confessio Helvetica prior*, mit denen die Abendmahlsstreitigkeiten einen vorläufigen Abschluß fanden. Köhler ist es gelungen, mit seiner meisterhaften Beherrschung des höchst vielgestaltigen und komplexen Materials die mit den beiden Begriffen „Bekenntnis und Bündnis“ umrissenen Problematik in ihrer geschichtlichen Entfaltung vor Augen zu stellen und aufzuweisen, daß es infolge der verschiedenen Grundhaltung nicht zu einer Einigung der lutherischen und schweizerischen Reformation kommen konnte¹⁰.

Seit dem Tode Köhlers ist Oskar Farnet in Zürich der beste Kenner und Interpret Zwinglis. Auch er ging daran, die Ergebnisse seiner weit ausgreifenden Forschungen und verschiedenen Veröffentlichungen in dem auf vier Bände berechneten Werk „Huldrych Zwingli“ zusammenzufassen. Der erste Band, 1943 veröffentlicht, umfaßt die Jahre 1484–1506, der zweite, 1946 erschienen, die Jahre 1506–1520 und der dritte, von 1954, die Jahre 1520–1525. Der Zeitraum von 1525–1531 wird Gegenstand des vierten, noch ausstehenden Bandes sein¹¹. Es ist Farnets besondere Gabe, bei aller Wissenschaftlichkeit

8. Johannes Stumpfs *Schweizer- und Reformationschronik I und II*, herausgegeben von Ernst Gagliardi †, Hans Müller und Fritz Büsser, Basel 1953/55. In: *Quellen zur Schweizer Geschichte*, N. F. I. Abteilung: Chroniken, Bd. V und VI. Mit einer Einleitung von Hans Müller.

9. 1. Aufl. bei Koehler & Amelang, Leipzig 1943; 2. Aufl. bei K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1952.

10. Der 1. Bd. erschien 1924 als Bd. VI der *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, der 2. als Bd. VII 1953 bei C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 534 S.

11. Huldrych Zwingli, *Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre*, Zürich 1943, 340 S.; Huldrych Zwingli, *Seine Entwicklung zum Reformator*, Zürich 1946, 488 S.; Huldrych Zwingli, *Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte*, Zürich 1954, 615 S.

den Stoff in edler, am Deutsch Zwinglis genährter Sprache anschaulich zu gestalten. Seine Forschungsergebnisse stimmen in mancher Hinsicht mit denjenigen Köhlers überein, doch übernimmt Farner nicht von ihm die Formel einer Doppelung von Christentum und Antike in Zwinglis Denken. Hinsichtlich der philosophischen Ausbildung des späteren Zürcher Reformators vertritt er die Auffassung, daß er sich nicht einseitig auf die *via antiqua* festlegte, obwohl ihn diese vorwiegend prägte. Zwingli sei „von Haus aus der Typus des Eklektikers“ gewesen, weshalb er auch Elemente der *via moderna*, die übrigens an der Wiener Universität damals maßgebend war, aufgenommen habe. Über das ominöse „*exclusus*“ der Wiener Universitäts-Matrikel läßt sich keine befriedigende Antwort geben, wie neuerdings Oskar Vasella, Historiker an der katholischen Universität Fribourg (Schweiz), feststellte¹². Die Vermutung eines Studienaufenthaltes in Paris muß endgültig aufgegeben werden, da die in Betracht kommenden Universitätsregister dafür keine Anhaltspunkte bieten.

Ausführlich ging Farner im II. Band der Entwicklung Zwinglis zum Reformator nach. Die ältere Forschung vertrat die These, er sei bereits während der Leutpriesterzeit in Einsiedeln (1516–1518) zur zentralen reformatorischen Heilserkenntnis durchgedrungen, d. h. er habe bereits 1516 mit der Predigt des Evangeliums begonnen. Man stützte sich dabei auf eine diesbezügliche Aussage im 18. Artikel der „Auslegung der Schlußreden“ von 1523. Nach Farner entdeckte Zwingli 1515/16 „die Zusage des Heils in Jesus Christus allein und den“ jede andere Erlösungsmöglichkeit „ausschließenden Anspruch auf die sündige Welt, den Einzelnen und das ganze Volk“. Doch habe es noch der weiteren Vertiefung bedurft, vier Jahre später, also 1520, sei es zur letzten Entscheidung gekommen. Nun hatte sich demselben Problem bereits auch Arthur Rich zugewandt. In einem Aufsatz von 1948 äußerte er sich dazu und bot in der Dissertation von 1949 die ausführliche Begründung seiner von Farner abweichenden Sicht¹³. Rich griff auf Joh. Martin Usteri zurück, der nachwies, daß die Randglossen Zwinglis, in denen das neue Gnadenverständnis durchbricht, der Zeit nach Mitte 1519 angehören. Die Lösung Zwinglis vom humanistisch-erasmischen Verständnis des „Christus allein“ und des „Christianismus renascens“ mußte sich demnach um Mitte 1520 vollzogen haben. Erstrangiges Zeugnis dafür ist der Brief des Leutpriesters am Großmünster in Zürich an Oswald Myconius vom 24. Juli 1520. Die Differenzen zwischen Farner und Rich sind nicht tiefgreifend. Während der erste die Entwicklung 1516–1520 bereits im Sinne des reformatorischen Gnaden- und Sündenverständnisses deutet, wobei 1520 der letzte Entscheid erfolgte, unterstreicht der zweite, daß der Christozentrismus des damaligen Zwingli noch ganz unter dem Zeichen des Erasmus stand. Die subtile Begründung durch Rich dürfte den Tatbestand richtig wiedergeben. Zum Einfluß Luthers: Darüber besteht Einigkeit. Walther Köhler sah noch 1923 Zwingli als Lutherschüler. In „Huldrych Zwingli“ von 1943 stellte er fest, er sei von Luther unabhängiger gewesen, „als die neuere Zwingliforschung gemeinhin annimmt“. Hatte sich Oskar Farner seinerzeit Köhler angeschlossen, so vertritt er nun desgleichen die wesentliche theologische

12. O. Vasella, Die Wahl Zwinglis als Leutpriester von Glarus. Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte, Bd. 51, S. 27–35 (1957).

13. A. Rich, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis. Zürich 1949, 180 S. In: Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, Band 6; Aufsatz „Zwinglis Weg zur Reformation“ in Zwingliana, Bd. VIII, S. 511 bis 535 (1948).

Unabhängigkeit des Zürchers vom Wittenberger Reformator in der in Frage stehenden Zeitperiode. Zwingli las wohl Luthers Frühschriften und wurde durch dessen Tapferkeit angespornt. Doch ergeben die Randglossen nur eine summarische Lektüre Luthers. Für Zwinglis innere Entwicklung war von größter Wichtigkeit das eingehende Studium Augustins. Bereits Usteri verwies darauf. Köhler stellte fest, daß Zwingli nicht nur „De civitate Dei“, sondern auch die Erklärungen zum Johannesevangelium benützte und durcharbeitete. Die Präparation der Psalmenvorlesung von 1520/21 ergibt, daß Augustin darin die theologische Führung einnahm, „Zwingli hat in dieser Psalmenvorlesung ... Theologie Augustins vorgetragen“; „Zwingli ist an Augustin zum Reformator herangereift.“ Farner und Rich bestätigen diese Feststellung des Altmeisters der Zwingliforschung. Das Pestlied – Zwingli erkrankte Sommer 1519 an der Pest – beurteilen Köhler und Farner als ein Dokument erster Ordnung für die Frömmigkeit des werdenden Reformators. Daß es nicht während der Krankheit gedichtet wurde, wie schon Stumpf vermutete, ist ohne weiteres einsichtig. Während Fritz Blanke ihm keine besondere theologische Relevanz zubilligte, versteht es Rich als eine Äußerung Zwinglis nach der entscheidenden Wende von Mitte 1520, als eine Deutung der durchstandenen schweren Erkrankung vom reformatorisch verstandenen Evangelium her.

Der Predigt Zwinglis wandte Farner sein besonderes Interesse im III. Bande der Biographie zu. Dieses Thema wurde bis dahin nur von Rudolf Staehelin „Zwingli als Prediger“, Basel 1887, monographisch bearbeitet. Und doch war das Wort der Verkündigung die geistliche Waffe des Reformators. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Erforschung der Predignachschriften und weiterer Quellenstücke erst in Gang kommt. Die theologische Auswertung ist noch zu vollziehen. Immerhin bietet bereits Farner ein instruktives Bild des Predigers am Großmünster. Indem Zwingli die *praedicatio continua* wählte, brach er mit der mittelalterlichen Perikopenordnung. Um zu Tagesfragen Stellung zu nehmen, unterbrach er die Reihe und wählte einen besonderen Text. Formal wird die Abneigung gegen kunstvolle Rhetorik, die Volkstümlichkeit und Bildhaftigkeit hervorgehoben. Zwingli predigte stark lehrhaft. Inhaltlich stand die paulinisch verstandene biblische Botschaft im Mittelpunkt¹⁴. Sind die Nachschriften und die in den Exegetica festzustellenden Ausschnitte aus Predigten einmal quellenkritisch zur Verfügung gestellt, wird eine Aufgabe darin bestehen, die Predigt Zwinglis in das Ganze der reformatorischen Verkündigung einzufügen, abzugrenzen und zu vergleichen, d. h. Zwingli mit Luther und Calvin in Korrelation zu bringen.

Dieselbe Arbeit wird, wenn die Exegetica in der kritischen Ausgabe zur Verfügung

14. Über Zwingli als Prediger auch Alfred Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt III, in „Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Zweiter Band: Gestalt und Formen des Evangelischen Gottesdienstes“, Kassel 1955, S. 279–282. Die Zusammenfassung Niebergalls: „Danach tritt uns Zwingli als ein Prediger entgegen, der mit einem lauterer Wesen und mit einer an der antiken Rhetorik geschulten rednerischen Begabung die christliche Wahrheit, mehr als Gesetz als das Evangelium verkündigt“, gibt ein falsches Bild. Niebergall hätte Farners Forschungen nicht übergehen dürfen, wie überhaupt festzustellen ist, daß die Bearbeiter der „Leiturgia“ die neuere Zwingliforschung nur flüchtig zu Rate gezogen haben und deshalb zu Auffassungen gelangen, die dem Tatbestand nicht entsprechen. Vgl. dazu die Darstellung bei G. W. Locher, Im Geist und in der Wahrheit. Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich, Neukirchen, Kreis Moers 1957, 40 S.

stehen, für den Exegeten Zwingli zu leisten sein. Die Edition der Exegetica im CR ist im Gange. Wertvoll ist in dieser Hinsicht die Dissertation von Edwin Künzli „Zwingli als Ausleger von Genesis und Exodus“. Sie steht nur in einem Teildruck zur Verfügung, für die Forschung wäre aber die ganze Untersuchung infolge ihrer Qualität notwendig gewesen¹⁵. Zwinglis „Erläuterungen“ zu Genesis und Exodus stellen den Ertrag der exegetischen Arbeit der Prophezei dar. Sie wurden von Leo Jud und Kaspar Megander redigiert. Künzli wies nach, daß sie zuverlässig Zwinglis Exegese enthalten. Im Kapitel über den mystischen Schriftsinn wird ein Ausschnitt aus der Methode der Auslegung des Reformators geboten, wobei die Abhängigkeiten von der Patristik geprüft werden. Die Typologie hat Zwingli nach Künzli stark ausgebaut, „indem er sie in die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des A. T.s einordnet“.

Dem Liturgiker Zwingli ist neuerdings wieder mehr Beachtung geschenkt worden. Die Abschaffung des katholischen Kultus, insbesondere der Messe, ging Hand in Hand mit der Neugestaltung des Gottesdienstes. Es ist der Lutheraner Fritz Schmidt-Clasing, der in „Zwingli als Liturgiker, eine liturgiegeschichtliche Untersuchung“¹⁶ der Neugestaltung des Gottesdienstes durch den Zürcher Reformator bis 1525 sein Interesse zuwandte, einer Anregung Leonhard Fendts nachkommend. Schmidt spricht von liturgischen Neuschöpfungen Zwinglis und weist sie in synoptischen Tabellen nach. Der Begriff sei aber im richtigen Sinne zu verstehen. „Zwingli war kein liturgischer Revolutionär“, er stützte sich auf das historisch Gewordene. Eine gewisse Nuancierung gegenüber Luther sei festzustellen: „Luther hat bereinigt, Zwingli hat geschaffen.“ Für den Predigtgottesdienst bildete der „Pronaus“ des 15./16. Jahrhunderts die Vorlage. Sein Aufbau findet sich im „Manuale curatorum“ des Ulrich Surgant, der noch zur Zeit Zwinglis in Basel wirkte¹⁷. Als Hauptmerkmal der zwinglischen Gestaltung der Abendmahlsfeier bezeichnet der Verfasser „die Aufspaltung der bisherigen liturgischen Einheit“, d. h. des „Lese-, Predigt-, Fürbittgebet-Teils“ vom „Mahlteil“. Die entgegengesetzte Auffassung Joh. Bauers wird damit abgelehnt. Beachtenswert ist, daß Zwingli als erster das Nizänum durch das Apostolicum ersetzte. Als „originalste Leistung“ neben der Abendmahlsliturgie von 1525 nennt Schmidt die Prophezei, in der wissenschaftlichen Exegese des A. T. getrieben wurde. Während im weiteren in der Taufordnung ebenfalls Änderungen gemäß dem Taufverständnis bei Zwingli vorgenommen wurden – die Taufformel ersetzt das „in nomine“ mit „in den namen“ gemäß dem griechischen Text –, hat der Reformator in der Trauliturgie wenig neu geschaffen. Das Wesentliche besteht darin, daß er Trauakt, Brautmesse und Brautsegen zu einer Einheit zusammenschloß. Daß in der Abhandlung Schmidts die Ausführungen über „die geistigen Ursprünge Zwinglis und seine Entwicklung zum liturgischen Neuschöpfer“ (I. Abschnitt) teilweise nicht befriedigen, hängt mit Einschränkungen der Literaturbenützung, durch die Verhältnisse zur Zeit der Ausarbeitung bedingt, zusammen. Es war dem Verfasser nicht möglich, Kenntnis von den Ergebnissen der neuesten Zwingliforschung zu nehmen. Durch die Gründlichkeit

15. Zuerst in Zwingliana, Bd. IX, S. 185–207, 253–307 (1950/51); „Zwingli als Ausleger von Genesis und Exodus“, Zürich 1950, 89 S.

16. Göttingen 1952, 182 S. Es handelt sich um die Zusammenfassung der Habilitationsschrift, die von der Theol. Fakultät der Universität Berlin angenommen war.

17. Über Surgant vgl. Dorothea Roth, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant. Basel und Stuttgart 1956, 198 S., Bd. 58 der „Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft“.

der Untersuchung des liturgischen Schaffens Zwinglis förderte er aber auf diesem Sektor die Forschung maßgeblich. 1954 hat der Basler Liturgiehistoriker Julius Schweizer das Buch „Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis“ veröffentlicht¹⁸. Theologiegeschichtlich fußt er auf der gegenwärtigen Forschung und verwendet die Ergebnisse Schmidts. Auch Schweizer verweist auf die Bedeutung Sургants für Zwingli und auch für Leo Jud. Indessen lehnt er Schmidt hinsichtlich seiner Auffassung der Beziehung Wort- und Abendmahlsgottesdienst ab. Weder Calvin noch Zwingli wollten nach Schweizer ein Auseinanderbrechen des Wort- und Sakramentsteiles im Gottesdienst. Diese dann doch zur Geltung kommende Tendenz ist auf das Erbe des Spätmittelalters zurückzuführen: Für den Predigtgottesdienst auf den süddeutschen Buß- und Wortgottesdienst, für die Eucharistie auf das Missale Constantiense, das Zwingli als Priester benützte. Die Gestaltung der Abendmahlsfeier selbst war bedingt durch die Abendmahlslehre Zwinglis, wobei besonders zu beachten ist, daß „ein frohes Loben und Danken ... als Ausdruck der Freude des Leibes Christi, an welchem die Guttat Gottes durch den Geist präsent werden darf“, die Eucharistie durchzieht. Schweizer wagt den Ausdruck der Transsubstantiation zu verwenden, doch in bestimmtem Sinne. Nicht die Elemente des Abendmahles werden verwandelt, wohl aber die „Christen zu Zürich in den Fronlychnam“, d. h. in den Leib Christi, welcher die Gemeinde der Gotteskinder ist. Schweizers Untersuchung ist als ein beachtlicher Beitrag zur liturgiegeschichtlichen Forschung der Reformationszeit zu werten. Nicht übersehen darf der Beitrag werden, den Schweizer S. 53 ff. zum Verständnis von Zwinglis Stellung zur Musik im Raume der Kirche bietet: Danach war Zwingli in einer bestimmten Tradition der Kunstmusik beheimatet, wie sie durch die Meistersingerei gepflegt wurde. Zwinglis Lieder waren daher keine Gemeindelieder. Er blieb der „Musica reservata“ verpflichtet, während die „Musica naturalis“ eine Grundlage des lutherischen und reformierten Kirchenliedes bildete!

III.

In der Abhandlung „Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli“¹⁹ griff Rudolf Pfister ein oft zur Diskussion gestelltes Problem von Zwinglis Theologie auf. Grundlage bildete der Abschnitt in der *Expositio fidei* von 1531, in dem der Reformator erklärte, wenn König Franz I. von Frankreich in seinem Lande der Erneuerung des Evangeliums alle Hilfe leiste und den wiedererstehenden und zurückkehrenden Christus ehrenvoll aufnehme, werde er bei seinem Tode nicht Gott allein schauen, sondern auch „sanctorum, prudentium, fidelium ... virtuosorum omnium, quicunque a condito mundo fuerunt, sodalitatem, coetum et contubernium“ sehen. Wie Paul Wernle, so interpretierte auch Walther Köhler die Stelle dahin, sie sei als Ausdruck des Humanismus bei Zwingli

18. Basel o. J., 136 S. Schweizer über Zwingli ebenfalls in: Zur Ordnung des Gottesdienstes in den nach Gottes Wort reformierten Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 1944, 96 S. Auch Rudolf Pfister, Zwingli als Liturg, in: Der Grundriß, Dez. 1943, 5. Jg., Nr. 12, S. 322–329.

19. Zollikon, Zürich 1952, 134 S. Vgl. ebenfalls Rudolf Pfister, Das Problem der Erbsünde bei Zwingli, Leipzig 1939, 119 S., in: Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Ref.-Geschichte, Bd. IX. Auch vom gleichen Verfasser der Aufsatz: Zur Begründung der Seligkeit von Heiden bei Zwingli. Evang. Missionsmagazin, Basel 1951, 95. Jg., Heft 3, S. 70–80.

zu verstehen. Die Untersuchung ergab, daß wohl das Bild des *contubernium* dem erasmischen Humanismus und durch ihn einer alten Tradition entlehnt ist, daß aber die Begründung der Seligkeit von Heiden im Gegensatz etwa zu Erasmus in die an Christus gebundene Erwählung verlegt ist. Pfister beschritt den Weg, das umstrittene Theologemeon vom Ganzen der zwinglischen Theologie her zu erfassen.

In „Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, Erster Teil: Die Gotteslehre“²⁰ unterzog sich Gottfried W. Locher der Aufgabe, eine Gesamtschau der Theologie des Schweizer Reformators zu entwerfen, und zwar von der Christologie als der sachlichen Mitte her. Locher möchte dadurch über das Stadium der Monographien hinauskommen. Ein Vergleich mit August Baur's „Zwingli's Theologie“ (2 Bde., Halle 1885/89), Paul Wernle's „Zwingli“ (Tübingen 1919) oder Walther Köhler's „Zwingli als Theologe“ (in „Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation“, Zürich 1919) zeigt sehr instruktiv die veränderte theologische Konzeption, der die von Farner, Locher, Pfister und Rich vertretene Zwingli-Interpretation entspringt. Die frühreformatorische Phase bei Zwingli berührt Locher nur kurz; er sieht sie im wesentlichen wie Rich. Die zwinglischen Aussagen über Christus zeigen, daß dieser als „*solus Christus*“ im Sinne der Trinität versteht. „Trinität und Christologie sind bei Zwingli aufs engste miteinander verknüpft.“ Die altkirchliche und mittelalterliche Tradition wurden von ihm in dieser Beziehung übernommen. Dadurch ist auch die von Zwingli in der Abhandlung „De providentia“ ausführlich dargelegte Lehre von Gott bestimmt. Nach Locher kennt Zwingli keinen „philosophischen Gottesbegriff“, „auch wenn er mit lauter philosophischen Einzelbegriffen arbeitet“. „Esse“ sei nicht im Sinne des absoluten Seins, sondern als Beziehungsbegriff verwendet. Das Sein Gottes decke sich mit seinem Herr-Sein, daher könne nicht von Pantheismus gesprochen werden, sondern im Gegenteil von äußerstem theistischem Monarchismus. Locher lehnt deshalb einen inhaltlichen Einfluß des erasmischen Humanismus auf die Theologie Zwinglis (d. h. die Lehre von Gott) ab. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls der zum 70. Geburtstag Karl Barths geschriebene Aufsatz Lochers²¹ „Die Prädestinationslehre Huldrych Zwinglis“ einzuordnen. Er betont darin erneut die Traditionsgebundenheit des Zürchers, der entschiedener Prädestinarianer war. Entsprechend der auf Augustin zurückgehenden Methode verknüpfte auch Zwingli Prädestination und Providenz unter dem maßgebenden Gesichtspunkt, die Einzigkeit, Alleinwirksamkeit und Alleinherrschaft Gottes in die Mitte zu stellen und zu sichern. Die Einheit von *misericordia* und *iustitia* wird stark herausgehoben, doch bewußt im Sinne „der von Zwingli hochgeschätzten Satisfaktionslehre Anselms“. Besonderen Nachdruck legt Locher auf die *electio*, in der „die Gerechtigkeit zusammen mit der Barmherzigkeit der Güte Gottes unter- und seiner Weisheit dienend zugeordnet“ ist.

Den Versuch einer Gegenüberstellung Zwinglis mit Karl Barth unternahm der Genfer Jaques Courvoisier in der Festschrift „Antwort“ im Beitrag „Zwingli et Karl Barth“. Von ihm besitzen wir ebenfalls das ansprechende Buch „Zwingli“²², in dem er Leben und Werk des Reformators in französischer Sprache zur Darstellung brachte. Courvoisier setzt mit einem Hinweis auf die Vaterlandsliebe Zwinglis und Karl Barths

20. Zürich 1952, 179 S.

21. Theol. Ztschr., Jg. 12, Basel 1956, S. 526–548.

22. „Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth“, Zollikon, Zürich 1956, S. 369–387. Ebenfalls in: Remède de Cheval, Textes publiés à l'occasion du 70me anniversaire de Karl Barth, Genève 1956, S. 47–81. „Zwingli“, Genève 1947, 199 S.

ein, «ils sont d'authentiques Suisses qu'anime un profond amour de leur pays». Beide wissen sich vom Worte Gottes her für das politische Geschehen verantwortlich. Eine weitere Parallele wird in der christologischen Ausrichtung des theologischen Denkens gesehen. An Hand der Analyse einzelner Begriffe Zwinglis findet Courvoisier Linien, die bis zu Barth reichen. Sie betreffen das Problem «théologie naturelle – théologie révélée», das Verständnis des Abendmahls, die Kirche, die Staatsauffassung. Die kurze Studie verdient Beachtung, da sie klug abwägend Zwinglis Denken an einzelnen wichtigen Punkten mit den durch Barth in die Diskussion geworfenen Erkenntnissen konfrontiert.

IV.

Ein bedeutsames Element der kirchlichen Neugestaltung im Zürich Zwinglis war die Einrichtung des Ehegerichtes. W. Köhler hat diese Institution und ihre Auswirkungen im oberdeutschen Raum und in Genf im zweibändigen Werk „Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium“ mit größter Gründlichkeit untersucht²³. Die Juristin Kün-golt Kilchenmann wandte sich ebenfalls dem Problem zu, beschränkte sich jedoch auf „Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis“²⁴ und verarbeitete weiteres Material in Ergänzung zu Köhler. Mit dem Ehe- und Sittengericht war sachlich die Kirchenzucht verflochten. Roger Ley ging in seiner Dissertation „Kirchenzucht bei Zwingli“²⁵ dem Ringen des Reformators um das richtige Verständnis und die entsprechende Handhabung der Kirchendisziplin kritisch nach. Es erweist sich als ein gewisser Mangel, daß Ley die theologischen Grundlagen der kirchlichen Gestaltung durch Zwingli zu wenig ins Auge gefaßt hat. Seine Urteile erscheinen deshalb oft nicht sachentsprechend. Nach Ley vertrat der Zürcher noch in den „Schlußreden“ von 1523 eine unabhängig vom Staate auszuübende Kirchenzucht. Die durch die Täufer heraufbeschworenen Schwierigkeiten ließen ihn die staatliche Mithilfe mehr heranziehen. Im „Ratschlag“ von 1525 wies er dann der Kirche den Ausschluß des offenbaren Sünders vom Abendmahl, dem Staate die Exkommunikation zu, und 1526 bereits postulierte Zwingli, daß die Obrigkeit „anstatt und im Namen der Kirche“ auch über den Abendmahlsschluß verfüge. Das bedeutendste Dokument zürcherischer Kirchen- und Sittenzucht wurde das große Sittenmandat vom 26. März 1530, in dem die Obrigkeit aus christlicher Verantwortung für das ganze Volk die zahlreichen Bestimmungen aufstellte, mit denen die Christlichkeit der Untertanen gesichert werden soll, wozu auch das Obligatorium des Gottesdienstbesuches zu zählen ist.

Zwingli war der Überzeugung, daß sich die Erneuerung durch das Wort nicht allein in der Kirche und ihrer inneren Ordnung, sondern ebenso in Volk und Staat vollziehen müsse. Über „Die Sozialtheologie Zwinglis“ schrieb Erik Wolf für die Festschrift Guido Kisch²⁶ eine wertvolle Studie. Wie Courvoisier, so legte auch er auf die politische

23. In: Quellen und Abhandlungen zur Schweiz. Reformationsgeschichte, Bd. VII: Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der Deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis. Leipzig 1932, 492 S.; und Bd. X: Das Ehe- und Sittengericht in den süddeutschen Städten, dem Herzogtum Württemberg und in Genf. Leipzig 1942, 689 S.

24. Zürich 1946, 234 S. In: Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus, Bd. 1.

25. Zürich 1948, 160 S. In: Quellen u. Abhandlungen zur Gesch. d. Schweiz. Prot. Bd. 2.

26. Stuttgart 1955, 322 S. 3 Tafeln. Wolfs Aufsatz, S. 167–188.

Prägung des Reformators durch das schweizerische Staatsgefühl Wert. „Seine Fassung der Heilslehre galt nicht nur der überweltlichen Erlösung, sondern der innerweltlichen Heiligung der Gemeinde ... So war Zwingli ‚theologische Existenz‘ mit seiner politischen ab initio unlösbar verflochten.“ Darin zeigt sich nach Wolf einer der maßgebenden Wesensunterschiede zu Luther. Die knappe Untersuchung bietet eine Menge bedeutsamer Gesichtspunkte, die freilich oft nur skizzenhaft hingeworfen sind. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß die Verwurzelung im theologischen Denken Zwingli ständig aufgewiesen wird. „Wenn von Zwingli gesagt werden darf, daß seine reformatorische Sozialtheologie eine eigenartig vorbildliche Kraft noch heute besitzt, denken wir ... nicht an ihre Auswirkungen auf die alte Berner ... Staatskirche, sondern an das spezifisch schweizerische, das Urbild der christlichen Demokratie verkörpernde Wesen seiner ‚politia christiana‘.“

Wolf ist ebenfalls darin zuzustimmen, daß bei Zwingli nicht von einem Staatskirchentum, wie es sich dann in Bern seit Musculus und in England ausbildete, gesprochen werden kann. Darauf wies übrigens schon Helmut Kressner in „Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums“ hin²⁷. Derselben Thematik widmete Siegfried Rother das Buch „Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwingli“ von 1956²⁸ und kam mehrfach zu ähnlichen Ergebnissen wie Wolf. Der Verfasser setzte sich zum Ziel, den „Impulsen und Antriebskräften“ von Zwingli politischem Handeln nachzugehen, und bemühte sich „um ein verstehendes Ergründen“. Diese Problemstellung erwies sich wie bei Wolf als fruchtbar. Er setzt mit Zwingli religiösem Selbstverständnis ein, charakterisiert ihn als Willensmenschen, der sich in besonderer Weise als Gottes Werkzeug weiß. „Die leidenschaftliche Hingabe an ein politisches Denken und Handeln“, wie es sich bei Machiavelli feststellen läßt, „ist in gleicher Weise ein Kennzeichen der zwinglischen Geisteshaltung“. Die sittlich-politische Erneuerung des Staates durch das Wort Gottes war Ziel des religiös-politischen Wollens des Reformators und damit die *Respublica christiana*. Rother beschäftigt sich mit dem Reich-Gottes-Begriff bei Zwingli und gelangt zur Feststellung, daß nach ihm diese auch in den irdischen Lebensordnungen der sichtbaren Kirche und des Staates Gestalt annehmen soll. Als „Kristallisationskern der zwinglischen Geisteshaltung“ nennt Rother die Prädestinationslehre. Hinsichtlich der schon viel diskutierten Schrift „De providentia“ wird im Sinne einer Arbeitshypothese die Vermutung aufgestellt, Zwingli habe in Marburg über die Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes gepredigt, die Predigt aber bei der nachträglichen Niederschrift zu einer Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit ausgebaut, so daß also zwei Schichten anzunehmen wären; eine Auffassung, die in der Zwingliforschung nicht unberücksichtigt bleiben darf. Gegen die Bemerkung, im zwinglischen Denken trete die eschatologische Ausrichtung im Gegensatz zu Luther stark zurück, muß ins Feld geführt werden, daß der Zürcher seine eigene Zeit eschatologisch verstand, worauf sowohl Rich, wie Pfister und Locher²⁹ hingewiesen haben. Indirekt

27. Gütersloh 1953, 136 S. In: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 170, Jg. 39.

28. Erlangen 1956, 149 S. In: Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, N. F., Bd. 7. – Vgl. auch Gottfried W. Locher, Die evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben. Zürich 1950, 40 S. In: Kirchliche Zeitfragen, Heft 26.

29. Siehe Gottfried W. Locher, Das Geschichtsbild Huldrych Zwingli. Theol. Ztschr., 9. Jg., Basel 1953, S. 275–302.

gesteht dies auch Rother zu, indem er von „Zwinglis Verständnis der Reformation als einer besonderen Heilszeit“ spricht.

Die Beiträge Wolfs und Rother regen die Zwingliforschung an, das religiös-politische Wollen Zwinglis stärker als bisher aus der theologischen Gesamtkonzeption zu verstehen. Dadurch bietet sich zugleich die Möglichkeit zu erneuter Konfrontation mit Luther und Calvin. Es wären so ebenfalls die Voraussetzungen geschaffen, das Problem Zwingli – Täuferum unter diesem Aspekt tiefer zu erfassen. Fritz Blanke vermittelte dazu in seinem Buch „Brüder in Christo“ wertvolle Einsichten³⁰.

30. Zürich 1955, 88 S. Blanke bietet darin die Geschichte der ältesten Täufergemeinde von Zollikon im Jahre 1525. Beizuziehen ist ebenfalls: Leonhard von Muralt und Walter Schmid, Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Erster Band: Zürich, Zürich 1952, 429 S.

Zeitschriftenschau¹

Howard Kaminsk beschäftigt sich mit „*Hussite Radicalism and the Orgins of Tabor 1415–1418*“ (Medievalia et Humanistica 10, 1956, 102–130) und weiterführend „*Chiliasm and the Hussite Revolution*“ (ChH. 26. 1957, 43–71). Er geht dem Zusammenhang zwischen Universität und Sektentum im Entstehen des Taboritentums und der Umformung durch die Erfordernisse des Alltags nach und gewinnt tiefen Einblick in die Eigenart des Taboritentums der ersten Jahre.

Margaret Schlauch, „*A polish vernacular eulogy of Wycliff*“ (Journal of eccl. History 8, 1957, 53–73), lenkt die Aufmerksamkeit auf Andreas Galka von Dobschin, der an der Krakauer Universität in der Zeit des Basler Konzils wycliffitische und hussitische Gedanken vertrat. Sein polnisches Gedicht auf Wycliff druckt sie erneut (mit englischer Übersetzung) ab.

Der verstorbene H. Bingemer hat gemeint, den Verfasser der „Theologia Deutsch“ in dem Frankfurter Deutschherren Heinrich von Bergen aus dem Hause der Schelme zu Bergen gefunden zu haben, hat jedoch leider seine Ergebnisse nicht veröffentlicht. So ist es verdienstlich, daß K. Wessendorff, „*Ist der Verfasser der Theologia Deutsch gefunden*“

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel:

AKuG.	= Archiv für Kulturgeschichte	RHPH.	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance	RheinVjbl.	= Rheinische Vierteljahrsblätter
BHPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français	SOF.	= Südostforschungen
ChH.	= Church History	ZBayrLG.	= Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte
EvTheol.	= Evangelische Theologie	ZE+KR.	= Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
JHI.	= Journal of History of Ideas	ZKG.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
JNSK.	= Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte	ZSRG. KA.	= Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung
Jb.	= Jahrbuch	ZSchwKG.	= Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte
KD.	= Kerygma und Dogma	Zw.	= Zwingliana
KG.	= Kirchengeschichte		
MQR.	= Mennonite Quarterly Review		

den?“ (EvTheol. 16, 1956, S. 188–192) die Angaben zusammenstellt, die sich aus gelegentlichen Mitteilungen Bingemers festlegen lassen. Vielleicht helfen sie dazu, auf seinen Spuren die Nachricht bestätigt zu finden.

Thea Buyken, „Der Verfasser der *Reformatio Sigismundi*“ (Aus Mittelalter und Neuzeit, Festschrift G. Kallen, 1957, S. 97–116), weist nach, daß es den von der Reformation genannten Friedrich von Landskron wirklich gegeben hat. Freilich ist er bereits 1419 gestorben. Er müßte also die Reformation bereits während des Konstanzer Konzils, an dem er im Gefolge Herzog Ludwigs von Brieg teilgenommen hat, geschrieben haben. Das würde freilich nur für eine Urfassung möglich sein, die dann in der Folge ständige Veränderungen erfahren haben würde.

Josef Koch, „Über eine aus der nächsten Umgebung des Nikolaus von Kues stammende Handschrift der Trierer Stadtbibliothek“ (ebd. S. 117–135), erweist den Cusaner als Verfasser eines bisher unbekannten Dialogs zwischen Lehrer und Schüler über die Unrechtmäßigkeit des Baseler Restkonzils. Der Dialog wird 1439 geschrieben worden sein. Aloys Schmidt, „Nikolaus von Kues Sekretär des Kardinals Giordano Orsini?“ (ebd. S. 137–143), glaubt diese Frage verneinen zu müssen. Sekretär war Winand von Steeg, er hat auch Orsini bei den Handschriftenfunden begleitet.

G. Weise, „Manieristische und frühbarocke Elemente in den religiösen Schriften des Pietro Aretino“ (BHR. 19, 1957, S. 170–207), geht von einigen zwischen 1533 und 1543 verfaßten und seinerzeit weitverbreiteten, später aber auf den Index gesetzten Schriften aus. Diese religiösen Romane, in denen biblische Geschehnisse mit einer Fülle barocker Erfindungen übersponnen sind, stellt Weise an die Seite Tintoretts. Auch hier findet sich eine antiklassische Reaktion, die Ablehnung eines festen Vorbildes zugunsten einer persönlichen Freiheit und Kraft des Ausdrucks. Methodisch wertvoll ist vor allem die Ineinsetzung literarischer und künstlerischer Betrachtung.

Peter H. Nurse, „*Christian Platonism in the poetry of Bonaventure des Périers*“ (BHR. 19, 1957, S. 234–244), führt Studien von M. Saulnier weiter, indem er auf die Verwandtschaft von Périers Gedanken mit denen seiner Gönnerin Margarete von Navarra hinweist.

Stanford E. Lehmberg, „*Sir Tomas More's Life of Pico della Mirandola*“ (Studies in the Renaissance 3, 1956, S. 61–74), behandelt diese wenig beachtete 1504 geschriebene Schrift nicht nur als Zeugnis für den Einfluß, den Pico auf More geübt hat, sondern auch als ein Zeugnis einer entscheidenden Entwicklungsstufe von Mores Denken.

Fritz Schalk, „Zur Interpretation des Humanismus und der Renaissance“ (Wissenschaftl. Annalen 6, 1957, S. 93–100), tritt nach einem Überblick über den Forschungsstand in Deutschland für den Epochencharakter von Humanismus und Renaissance gegen Curtius ein. Otto Herding, „*Probleme des frühen Humanismus in Deutschland*“ (AKuG. 38, 1956, S. 344–389), greift vier Fragen heraus, die er in eindringlicher Interpretation von Akten und Handschriften, allgemeiner und landesgeschichtlicher Fragestellung erörtert: *Nobilissima lingua*, das Verhältnis zum Latein, *disputatio scholastica*, das Verhalten der Scholastik gegenüber, *consolatio philosophiae*, die Hochschätzung des Boethius, und sie alles zusammenfassend *poetae christiani*, das eigentliche Anliegen des deutschen Frühhumanismus. Man möchte wünschen, daß aus diesen Studien sich eine Gesamtdarstellung des Humanismus entwickelt.

Dietrich Kurze, „*Johannes Lichtenberger. Leben und Werk eines spätmittelalterlichen Propheten und Astrologen*“ (AKuG. 38, 1956, S. 328–343), gibt eine gedrängte Zusammenfassung seiner Berliner Dissertation über Lichtenberger (1955), den bekann-

testen und wirksamsten Astrologen vor der Reformation. Ein weiterer Aufsatz soll die Auswirkungen seiner Prophetien behandeln. Charles G. Nauert, „*Magic and Skepticism in Agrippa*“ (JHI. 18, 1957, S. 161–183), gibt einen Auszug aus seiner an der University of Illinois entstandenen Dissertation über Agrippa von Nettesheim. In überzeugender Weise entwickelt er die einzelnen Stufen seiner Entwicklung über den Occultismus zum Skeptizismus und einer neuen Gläubigkeit. Agrippa war Vorbild für Marlow's Faust und auch Goethe hat ihn gekannt.

Werner Näf, „*Philipp Gundel, Vertreter und Nachfolger Vadians in der Wiener Professur*“ (Schweizer Beiträge zur allgem. Geschichte 14, 1956, S. 148–157), Gundel, aus Passau stammend und Schüler Vadians, war kein ebenbürtiger Nachfolger auf dem berühmtesten humanistischen Lehrstuhl Deutschland nach Celtis, Cuspinian und Vadian. Seine Berufung zeigt den Niedergang des Humanismus und der Wiener Universität und macht damit auch den Weggang Vadians verständlich. Franz Babinger, „*Kaiser Maximilian I. ‚geheime Praktiken‘ mit den Osmanen 1510/11*“ (SOF. 15, 1956, S. 201 bis 236), behandelt auf Grund sehr zerstreuter Quellen die Gesandtschaft des Friauler Edelmanns Federico di Strassoldo zu dem bosnischen Statthalter, die den Verbindungen Venedigs zu den Türken entgegenwirken sollte. Interessant, daß der Kaiser, der die Beseitigung der Türkengefahr als vornehmste Pflicht sah, trotzdem aus Gründen der Staatsraison versuchte, die Türken gegen Venedig aufzuhetzen.

Manfred Krebs setzt seine Veröffentlichungen der „*Protokolle des Konstanzer Domkapitels*“, auf die schon früher hingewiesen wurde, stetig fort. Die 5. Lieferung (Beiheft zur ZGORh. 104, 1956, 95 S.) reicht von 1510–1513 und bringt wiederum viel Material über die vorreformatorischen Zustände im Bistum, so die Klagen über den Weihbischof Brennwald, einen Dominikaner.

H. Weigel gibt „*Des Gießener Rentmeisters Balthasar Schrautenbach Rechenschaftsbericht über seine Romreise von 1493*“ heraus (Mitt. d. oberhess. Geschichtsvereins N. F. 41, 1956, S. 5–21) und H. Krüger legt ergänzend „*Itinerarstudien zu Balthasar Schrautenbachs Romreise*“ (ebd. S. 22–45) vor, die für die Straßenverhältnisse und die Reisegeschwindigkeit der Zeit um 1500 wichtig sind. Auf den politischen und kulturgeschichtlichen Hintergrund der Reise will Weigel später gesondert eingehen.

Arno Lubos, „*Der Späthumanismus in Schlesien*“ (Jb. der schles. Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau II, 1957, S. 107–147), bringt damit seine schöne Darstellung des mittelalterlichen schlesischen Geisteslebens (ebd. I, 1956) zum Abschluß. Er hat es nicht mit großen, weitbekannten Namen zu tun. Doch der schlesische, bisher zu unbeachtet gebliebene Humanismus ist nicht nur für die Reformationsgeschichte des Landes im 16. Jahrhundert wichtig, er bildet auch die Grundlage für die europäische Bedeutung Schlesiens im Barock.

Wilhelm Niesel, „*Wie verhielten sich die Reformatoren zur biblischen Lehre vom Gottesdienst?*“ (EvTheol. 16, 1956, S. 534–554), stellt in thesenartiger Form die Auswirkungen des neuen Verständnisses der biblischen Botschaft auch für den heutigen Gottesdienst zusammen. Gottfried W. Locher, „*Das Problem der Landeskirche*“ (EvTheol. 16, 1956, S. 33–48), geht in seiner Züricher Antrittsvorlesung diesem für den Aufbau der protestantischen Kirche so grundlegenden Problem, der Stellung der Reformatoren und der Nachwirkung auf die Gegenwart nach. Hans Freiherr von Campenhausen, „*Die Bilderfrage in der Reformation*“ (ZKG. 68, 1957, S. 96–128), erörtert eine erstaunlicherweise bisher kaum beachtete Frage. Dabei geht es selbstverständlich nicht um ein Kunstproblem, sondern um ein theologisches, mehr noch ein volks-

pädagogisches Anliegen, bei dem Luther und Zwingli zunächst einer Ansicht sind. Während Zwingli aber die Bilder aus volkspädagogischen Gründen verbannt, um einen Rückfall in die Bilderverehrung zu verhindern, steht für Luther der Heilsmißbrauch durch das Stiften und Schenken von Bildern im Vordergrund. Die Bilder selbst waren ihm Adiaphora, Nebendinge. Und im Fortgang seines Lebens hat er sie aus seiner künstlerischen Grundhaltung heraus, seiner Freude am Schönen, anders als Zwingli gerade aus volkspädagogischen Gründen immer stärker wieder schätzen gelernt. Man wünschte eine weitere Ausdehnung auch auf andere Theologen der Zeit.

Richard Stauffer, *«La théologie de Luther d'après les recherches récentes»* (RThPh. 1957, S. 7–44), bespricht ausführlich die 1954–1955 erschienenen Werke von Loewenich, Printer, Bring, Jetter u. a., nicht aber von Heckel und hebt mit Recht hervor, daß an der Lutherrenaissance, die seit Holl der Lutherforschung in Deutschland und Skandinavien so starke Antriebe gegeben hat, der französische Protestantismus nicht beteiligt ist. John Dillenberger gibt einen Überblick über die *„Literature in Luther Studies 1950–1955“* (ChH. 25, 1956, S. 160–177) auf internationaler Basis. E. Thentrup Pedersen berichtet über *„Die skandinavische Lutherforschung“* (ThLZ. 82, 1957, S. 1–7), in der vor allem Luthers Auseinandersetzung mit der Scholastik in seiner Versöhnungs-, Schöpfungs- und Heilungslehre erörtert wird. Über *„Die Lutherforschung in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg“* berichtet an gleicher Stelle W. von Loewenich (81, 1956, S. 705–716).

R. Hermann, *„Luthers Geschichte und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem“* (Wiss. Zeitschr. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ., Greifswald, Ges.- und sprachwissensch. Reihe V, 1956, S. 135–141), gibt den Festvortrag zu Luthers 400. Todestag in Greifswald wieder. Gegen zeitbedingtes politisches Mißverstehen und Aburteilen führt er in der schönen Rede auf das innerste Lutherverständnis zurück.

Nach 15jähriger kriegsbedingter Pause erscheint das *„Luther-Jahrbuch, Jahrbuch der Luthergesellschaft“*, herausgegeben von Franz Lau in Leipzig, erneut. Der 24. Jg. (1957, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 164 S.) knüpft an die alte Tradition an. Gleich den früheren Bänden enthält er einen Aufsatzteil, einen (noch knappen) Besprechungs- und eine Bibliographie, die diesmal in Auswahl die Lutherbibliographie 1940–1953 (S. 141–155, 330 Nr.) und mit dem Streben nach Vollständigkeit die Luther-Bibliographie 1954 (S. 156–163, 164 Nr.) bringt. Beide Bibliographien sind sehr sorgsam im Kirchengeschichtlichen Institut der Universität Leipzig unter Leitung Laus von Gottfried Petzold bearbeitet worden. Der Aufsatzteil wird von der Auseinandersetzung um Heckel und seine Darstellung der lutherischen Rechts- und Reichslehre beherrscht. Gerade nachdem Heckel mit höchster Gelehrsamkeit aus den Schriften Luthers ein juristisches System herausgearbeitet hat, ist es nützlich, sich darauf zu besinnen, daß Luther selbst zum Recht (im Unterschied zu Melancthon und Calvin) kein oder allenfalls ein negatives Verhältnis gehabt hat. Luther war eine durchaus unjuristische Natur, hatte daher auch im Gegensatz etwa zu Melancthon gerade in entscheidenden Situationen keine juristischen Bedenken. Diese juristische Unbekümmertheit, die innere Unberührtheit vom äußeren rechtlichen Geschehen gab der Kirche aber gerade auch die Freiheit der Entwicklung (Hans Liermann, *„Der unjuristische Luther“*, S. 69–85). Paul Althaus, *„Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik“* (S. 40–68), verteidigt nochmals Luthers Lehre gegen Barth und andere Kritiker in einer überzeugenden Weise und Ragnar Bring sieht ebenfalls in *„Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als Beitrag der lutherischen Theologie für die Oekumene“* (S. 1–39) in der lutherischen

Reichslehre den eigentlich wesentlichen Beitrag des Luthertums auch für die anderen Kirchen. Heinz Otto Burger, „*Luther als Ereignis der Literaturgeschichte*“ (S. 86 bis 101), kennzeichnet Luthers Bibelübersetzung als Quelltopf deutscher Sprachkunst, während seine Lyrik im Kirchenlied mehr einen Findlingsblock darstellt. Sie blieb nicht einmal für das evangelische Kirchenlied durchweg bestimmend. Martin Schmidt, „*Spener und Luther*“ (S. 102–129), gibt einen Überblick über Speners Theologie, der er Luthers Ansichten gegenüberstellt, denn Spener war nicht einfach Luthers Nachfolger mehr sein Partner. Sein Verständnis der christlichen Existenz von der Wiedergeburt aus ist eine der geschichtlichen Mächte, die das Christentum bis heute bestimmt haben. Es ist der imponierende Versuch, Christentum und Kirche anthropologisch, vom Menschen her, zu bestimmen und dabei die Alleinwirksamkeit Gottes aufrechtzuerhalten. Ohne Speners Brückenschlag, meint Schmidt, wäre vielleicht der Aufklärung, vor allem aber der Romantik und dem Idealismus der christlich-kirchliche Gehalt nicht erhalten geblieben.

Horst Rudolf Abe, „*Die Frequenz der Universität Erfurt im Mittelalter 1392 bis 1521*“ (Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt, hg. vom Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt, Heft 1, S. 7–68, 1956), gibt in einem sehr ansprechend mit Farbtafeln ausgestatteten Heft sorgsame Berechnungen, die Weissenborns Angaben in seiner Ausgabe der Akten der Universität Erfurt (1881–1899) vielfach berichtigen. Erfurt kann in dem behandelten Zeitraum mehr Immatrikulationen aufweisen als Heidelberg oder auch Köln, das freilich gegen Ende des 15. Jahrhunderts Erfurt überflügelt, das zwischen 1451 und 1460 mit einem Jahresdurchschnitt von 416 Immatrikulationen seinen höchsten Stand erreicht (über 1000 Studenten), freilich auch in der Folge noch eine Zahl von 800–900 Studenten zu behaupten versteht.

P. Reinoldus Wejenborg O. F. M., „*Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise*“ (Antonianum 32, 1957, S. 147–202), druckt 6 Dokumente über den Observanzstreit unter den deutschen Augustinerremiten ab, die Staupitz 1510 in Wittenberg veröffentlicht hat. Ein Exemplar dieses Druckes, wohl ein Unicum, befindet sich heute in Rom. Nur eines dieser Dokumente war schon im 18. Jahrhundert veröffentlicht und von Böhmer nachgedruckt worden. Die ausführlich erläuterten Dokumente geben W. Anlaß, den Observanzstreit bis zum Abschluß 1512 noch einmal darzustellen. Auch Luthers Romreise erhält dadurch ein neues Gesicht. Durch den Observanzstreit habe Staupitz die Kongregation an jeder Autorität und an jedem Gehorsam irre werden lassen, so daß Luther „von Anfang an für seinen rechtswidrigen Aufstand gegen die Kirche über ein zahlreiches, schwärmerisches und talentvolles Kader verfügen konnte“. Damit scheint mir freilich die Bedeutung des Streites überwertet zu sein. Horst Beintker, „*Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus*“ (ZKG. 68, 1957, S. 144–148), berichtet über die meist noch ungedruckten Forschungen von Saint Blancat über die Theologie Gregors von Rimini und ihren Einfluß auf den jungen Luther (vgl. auch Saint-Blancat „*La théologie de Luther et un nouveau plagiat du Pierre d'Ailly*“, Positions Luthériennes 4, 1956, S. 61–81). Er weist nach, daß d'Ailly Gregor weitgehend aus- ja abgeschrieben hat. Damit hat aber Luther in d'Ailly nicht den Occamisten oder Nominalisten, sondern eben Gregor von Rimini benutzt. Das Problem der theologischen Quellen Luthers wird damit vielseitiger und komplexer.

Ernst Bizer, „*Die Entdeckung des Sakraments durch Luther*“ (EvTheol. 17, 1957, S. 64–90), zeigt in Weiterführung von Jettens Buch über die Taufe beim jungen Luther

und im Vorgriff auf eine eigene größere Darstellung die Entdeckung des Sakraments durch Luther im Zusammenhang mit dem Turmerlebnis und die entscheidende Bedeutung dieser Tatsache für seine Theologie. Die drei Sakramente, zunächst kaum beachtet, werden zur Summe des Evangeliums, zum „Wesen des Christentums“. Erhard Peschke, „*Der Kirchenbegriff der Brüder Lukas von Prag*“ (Wissensch. Zeitschrift der Univ. Rostock V, 1955–1956, S. 273–288), untersucht den Kirchenbegriff des Führers der böhmischen Brüder zu Beginn des 16. Jahrhunderts in seiner Einwirkung auf den Kirchenbegriff Luthers. Das wachsende Verständnis Luthers für die Brüder wirkte sich auch in seinem Kirchenbegriff aus, ohne daß die grundsätzlichen Unterschiede zu übersehen sind. Wolfhart Pannenberg, „*Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers*“ (KD. 3, 1957, 109–139), greift nochmals das seit Holl viel erörterte Problem auf, indem er nicht die Entstehung der Anfechtung an Luthers Prädestinationsvorstellung, sondern umgekehrt deren Rückwirkung auf Luthers Prädestinationsgedanken untersucht. Entwicklung und Festhalten dieses Gedankens führen an Grundfragen lutherischer Theologie, zumal P. Luthers Gedanken gegen die von Calvin und Melancthon abhebt. Die lutherische Einheit der Prädestination mit dem Christusglauben, der christozentrische Prädestinationsgedanke ist für Luther das eigentlich Charakteristische. Der Gedanke der Erwählung in Christus wahrt das Spezifische der Prädestination, ohne sie in das Rechtfertigungsgeschehen aufzulösen.

An einer dem Reformationshistoriker nicht leicht einsichtigen Stelle sind drei wichtige Beiträge zur lutherischen Rechtslehre erschienen, auf die hier noch hingewiesen sei (Studia Gratiana, post octava decreti saecularia, ed. J. Forchielli, A. M. Stickler, Bd. 3, Bologna 1955, vgl. die ausführliche Anzeige der nachgenannten Aufsätze von J. Heckel ZSRG. KA. 42, 1956, S. 493–507). Alberto Pincherle, „*Graziano e Lutero*“ (S. 452 bis 481) zeigt, daß man trotz Luthers Verachtung für die Juristen bei ihm zahlreiche Zitierungen kanonistischer Texte findet, die Zeugnis immer erneuter Beschäftigung mit dem kanonistischen Recht sind, wobei er zuweilen durchaus bereit ist, die Größe von Gratians Werk anzuerkennen. Obgleich Luther das CJC. verbrannt hat, ist es noch heute (im Unterschied zum Katholizismus) subsidiäres Recht im deutschen evangelischen Kirchenrecht. Wie es dazu gekommen ist, untersucht Johannes Heckel, „*Das Decretum Gratiani und das deutsche evangelische Kirchenrecht*“ (S. 483–537), indem er noch einmal auf das Entstehen von Luthers Rechtslehre eingeht. Nach Luther war das kanonische Recht nur soweit gültig, als es nicht dem göttlichen Recht oder dem evangelischen menschlichen Kirchenrecht widersprach. War für Luther das Eherecht ein weltlich Ding und damit dem Kirchenrecht entzogen, haben seine Erben das Eherecht erneut verkirchlicht und damit auch dem kanonischen Rechte einen neuen Geltungsbereich verschafft. Erst der Rationalismus hat hier das kanonische Eherecht überwunden. Hans Liermann, „*Das kanonische Recht als Gegenstand des gelehrten Unterrichts an den protestantischen Universitäten Deutschlands in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation*“ (S. 539–566) geht diesen Fragen weiter nach und untersucht, wie weit durch den gelehrten Unterricht an den deutschen Universitäten eine praktische Rezeption des CJC. gefördert worden ist. Der gleichen Frage wendet sich auch Martin Heckel (wohl ein Sohn von Joh. Heckel) in einer Arbeit zu, die freilich den Umfang eines Zeitschriftenaufsatzes sprengt und besser als Buch erschienen wäre: „*Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Kirche in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*“, 1. Teil (ZSRG. KA. 42, 1956, S. 117–247), auf die nach dem Abschluß der ganzen Abhandlung eingegangen werden muß.

Johannes Heckel nimmt erneut zu den Auseinandersetzungen um sein Buch „*Lex Charitatis*“ (1953) Stellung, indem er vor allem in Auseinandersetzung mit Paul Althaus ausführlicher als es in dem Buch geschehen konnte, die Reichsidee Luthers in Ergänzung zu seiner Rechtslehre darstellt: „*Im Irrgarten der zwei Reichslehren Luthers. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers.*“ (Theol. Existenz heute, N. F. 55, Ch. Kaiser Verlag, München 1957, 3,50 DM). Anschließend ist eine weitere, schon in der Evangelischen Kirchenzeitung (1956, S. 221 ff.) erschienene Abhandlung „*Die zwei Kirchen. Kirche, Staat und Recht in Luthers Schrift „Von dem Papsttum zu Rom“*“ (ebd. S. 440–466) nochmals abgedruckt. Luthers 1520 erschienene Schrift, auf die sich vor allem Stahl und im entgegengesetzten Sinne Sohm stützten, gibt die erste zusammenhängende Darstellung der Kirchenlehre Luthers. Wie immer versteht es H. mit einer den Historiker fast verwirrenden Klarheit aus Luthers komplexen Gedanken ein juristisches System von schier beängstigender Folgerichtigkeit zu entwickeln, bei dem man freilich manchmal doch meint, daß Luther juristisch überfordert wird. Auch der Aufsatz von Gottfried Forck, „*Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther*“ (KD. 3, 1956, S. 23 bis 52), beruht auf der Diskussion über Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Luthers Unterscheidung von Privatperson und Amtsperson ist ihm die Lehre von der sachgemäßen Unterscheidung des Doppelgebotes der Liebe, das der Christ in beiden Bereichen gegen die Obrigkeit, in der Wirtschaft, im obrigkeitlichen Amte zu erfüllen hat.

Robert Stupperich, „*Melanchthon und die Täufer*“ (KD. 3, 1957, S. 150–170), nimmt die Behauptung der älteren mennonitischen Forschung (zuletzt Bender, ThZ. 1952), daß zwischen Täufern und Zwickauer Propheten kein Zusammenhang bestände, zum Anlaß, um Melanchthons Stellung zu den Täufern sehr viel differenzierter herauszuarbeiten als es noch Oyet (MQR. 26, 1952) getan hat. Die Reformatoren sahen zweifellos das Gemeinsame im Täufertum, den Geist-Besitz, stärker als die Unterschiede. Für Melanchthon stand die abweichende Taufauffassung, die er auch schon bei den Zwickauern fand, bis zuletzt im Vordergrund. Lowell C. Green, „*Die exegetischen Vorlesungen des jungen Melanchthon und ihre Chronologie*“ (KD. 3, 1957, S. 140–149), ist der Ansicht, daß diese Vorlesungen aus den Jahren 1518–1521 für die Entwicklung des jungen Melanchthon und sein Verhältnis zu Luther ebenso wichtig sind wie die frühen Luthervorlesungen für Luthers Entwicklung. Er sucht für die Hauptschriften eine von der bisherigen Ansicht abweichende sichere Chronologie als Grundlage der weiteren Forschung aufzustellen.

Pierre Mesnard, „*Bucer et la Réforme religieuse*“ (BHPF. 102, 1956, S. 193–230), gibt einen Überblick über Butzers religiöse Entwicklung und seine Sonderstellung in der Reformation. Der Aufsatz von J. Bakhuizen van den Brink „*La tradition dans l'église primitive et au 16^e siècle*“ (RHPhR. 36, 1956, S. 271–281) führt an ein Grundproblem der Reformation, indem er in Fortführung früherer Studien die Bedeutung der Begriffe tradere und traditio bei den Kirchenvätern untersucht. Er findet Butzers Anschauung der der Kirchenväter am verwandtesten.

Oskar Vasella, „*Die Wahl Zwinglis als Leutpriester von Glarus*“ (ZSchwKG. 51, 1957, S. 27–35), kann die Genehmigung einer Supplik des Kurtisanen Heinrich Göldlin und Zwinglis auf Übertragung der Pfarrei Glarus an Zwingli durch Papst Julius II. aus dem Jahre 1506 mitteilen. Sie ermöglicht manche neue Schlüsse auf die Frühgeschichte Zwinglis (in Abweichung von Farner) und läßt vor allem seine Verbindung mit den päpstlichen Parteigängern enger erscheinen als man meist annimmt. Peter Walser,

„Bullingers Lehre vom Menschen“ (Zw. 10, 409–428, 1957), stellt Bullingers Anthropologie auf Grund des 2. Helvetischen Bekenntnisses dar und ergänzt es durch Heranziehung der 50 Lehrpredigten, ohne sie doch von der Anthropologie anderer Reformatoren abzugrenzen. Aber auch in dieser Bescheidung trägt die Studie zum Verständnis von Bullingers Lehre bei.

Quirinus Breen, „John Calvin and the Rhetorical Tradition“ (ChH. 26, 1956, S. 21–33), gibt eine eindringliche stilistische Interpretation der Institutionen und zeigt, daß Calvin bewußt den rhetorischen, statt den von der Scholastik übernommenen syllogistischen Stil gewählt hat, weil er ihm eine größere Verbreitung seiner Lehren über die Wissenschaft hinaus ermöglicht. Er hat damit für die Zukunft die bestimmende Form philosophischer Darstellung gefunden. Everett H. Emerson, „Calvin and Covenant Theology“ (ChH. 25, 1956, S. 136–144), vergleicht die Lehre beider und gibt zu, daß der frühe neuenglische Puritanismus kein reiner Calvinismus war. Die Unterschiede liegen vor allem in der Auffassung der Prädestinationslehre, die für die Puritaner weniger wichtig war. Pierre Courthial veröffentlicht eine Übersetzung der „Brève instruction Chrétienne“ Calvins in das moderne Französisch (La Revue Réformée VIII, 1957, Nr. 30, 80 S.).

Max Steinmetz, „Zur Entstehung der Müntzerlegende“ (Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel, Berlin 1956, S. 35–70), gibt das erste Kapitel einer groß angelegten Arbeit über das Müntzerbild in der Geschichte. Sicherlich ist Luther der Schöpfer der „Müntzer-Legende“, ein frühes Beispiel der „Verketzerung“ des unterlegenen Gegners. Nur erfolgte Luthers Stellungnahme aus dem theologischen, nicht wie Steinmetz will, dem politischen Gegensatz. Luther hat noch 1532 es als ein Werk der Liebe an Müntzers Anhängern bezeichnet, wenn man Müntzer und seinesgleichen verdamme, „ob man an ihnen gleich Gewalt tut, auf das man die Lebendigen erhalte und abschrecke“. Solche Ketzer müßten immer und immer wieder verdammt und verketzert werden. Es sind Worte von einer bedrückenden Gegenwärtigkeit, und auch die Art, wie diese „Verketzerung“, für die St. auch viele entlegene Belege beizubringen weiß, erfolgt, ist ein frühes Beispiel der Propaganda. M. M. Smirin, „Eine anonyme politische Flugschrift aus der Zeit des großen Bauernkrieges“ (ebd. S. 71 bis 87), interpretiert die von Hesselbarth jüngst dem Bildhäuser Haufen zugeschriebene Flugschrift „An die Versammlung gemeiner Bauernschaft“ und zeigt auch vom Inhaltlichen her, daß diese radikale Schrift nicht von Müntzer stammen kann. Sie gibt vielmehr die Gedanken des radikalen, fränkischen Bürgertums wieder. Eberhard Wolfgamm, „Der Prager Anschlag des Thomas Müntzer in der Handschrift der Leipziger Universitätsbibliothek“ (Wissl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig V, 1956/57, S. 295–308), druckt Müntzers Prager Aufruf in der wiederaufgefundenen Handschrift buchstabengetreu ab und vergleicht die deutsche mit der tschedischen Fassung. Er weist dabei auf einen mir nicht zugänglichen Aufsatz von Vadar Husa über den Ursprung des Anabaptismus (in Zápisky katedry csl. dejin a archivního studia 1956, Nr. 1, S. 26–28), der nachweisen soll, daß Müntzer die Erwachsenentaufe nicht in Zwickau, sondern erst in Prag kennengelernt habe. Robert Friedmann, „Thomas Müntzers Relation to Anabaptism“ (MQR. 31, 1957, S. 75–87), greift in die von jüngeren mennonitischen Forschern (Fast, Rempel) neu aufgenommene Diskussion ein, indem er Müntzers Lehre mit der von Denk, Hut und Rinck vergleicht, ohne einen Zusammenhang feststellen zu können. Er gibt aber zu, daß die Frage damit nicht endgültig beantwortet ist. Vor allem müßte die Rechtfertigungslehre (Gerechtmachungslehre) Huts und die Mystik

Denks näher untersucht werden. Denn hier zeigen sich nach Angabe des Herausgebers von Denks Schriften auffallende Anklänge.

Harold S. Bender, *"The Historiography of the Anabaptists"* (MQR. 31, 1957, S. 88–104), gibt einen auch bibliographisch wertvollen Überblick, der sich freilich auf Deutschland und die Schweiz beschränkt, die Niederlande ausspart. Harold S. Bender, *"The Hymnology of the Anabaptists"* (MQR. 31, 1957, S. 5–10), N. van der Zijpp, *"The Hymnology of the Mennonites in the Netherlands"* (ebd. S. 11–15) und Johannes Driedger, *"Farming among the Mennonites in West- and East Prussia 1534–1945"* (ebd. S. 16–21) sind knappe gut orientierende Lexikonartikel aus dem 2. Bd. der Mennonite Encyclopedia. Driedger war selbst Landwirt in Westpreußen. Das *"Notable Hutterite Document concerning true Surrender and Christian Community of Goodes"*, das K. Hasenberg übersetzt und R. Friedmann eingeleitet hat, ist der Abschnitt „von der wahren Gelassenheit und der christlichen Gemeinschaft der Güte“ aus Peter Walpots Hauptartikeln 1577 (ebd. S. 22–62).

Joseph Schacher beginnt mit der Veröffentlichung der *„Luzerner Akten zur Geschichte der Täufer“* (ZSchwKG. 51, 1957, S. 1–26). In Ergänzung zu von Muralts Publikation der Schweizer Täuferakten, die die Innerschweiz unberücksichtigt läßt, will er eine vollständige Ausgabe der Akten bringen. Sie haben in dem katholischen Vorort gegenüber Bern und Zürich ihren eigenen Aspekt. Die erste Lieferung führt von 1525 bis 1575. Karl-Heinz Kirchhoff, *„Die Wiedertäufer in Coesfeld“* (Westfälische Zs. 106, 1956, S. 113–174), gibt eine knappe Darstellung des Täuferturns in dieser westfälischen Kleinstadt und druckt die betreffenden Akten (37 Nr.) ab. Das Täuferturn war von Münster aus 1532 eingedrungen und hatte angeblich 35 Familien (etwa 10% der Einwohnerschaft) ergriffen. Ihre Häuser wurden nach der Eroberung Münsters verkauft. 1538 scheinen die Anhänger von David Joris von den Niederlanden aus auch in Coesfeld Anhänger gefunden zu haben.

Jürgen Moltmann, *„Ein unbekannter Schwenckfeldbrief“* (Jb. der schles. Friedrich-Wilhelms-Universität in Breslau II, 1957, S. 66–72) druckt den Brief Schwenckfelds an den Konstanzer Reformator Johann Zwick vom 1. 8. 1541 erstmals ab, mit dem Schwenckfeld die Gunst seiner Schweizer Freunde zurückzugewinnen und seine Christologie gegen die Angriffe Vadians zu verteidigen suchte.

Gerd Wunder, *„Wendel Hipler“* (Schwäb. Lebensbilder VI, 1956, S. 62–85), zeichnet auf Grund früherer Vorarbeiten und neuer Quellenfunde ein dichtes Lebensbild des Kanzlers der Odenwälder Bauern. Hipler ist einer der wenigen Bauernführer, über dessen Leben vor 1525 wir genau unterrichtet sind. So gibt seine Biographie die Möglichkeit, Charakter und Wollen genauer zu bestimmen, als es sonst möglich wäre.

J. Lestocquoy, *«Le siège de Metz (1552) d'après les dépêches du nonce apostolique»* (Annales de l'Est V, 7, 1956, S. 3–18), gibt Auszüge aus den sehr anschaulichen Berichten des Nuntius Santa Croce, der seit 1552 am französischen Königshof beglaubigt war, nachdem er von 1548 bis 1550 Nuntius in Deutschland gewesen war. Diese klugen, in fast täglichem Abstand geschriebenen Berichte sind eine Quelle, die manche ergänzenden Angaben bringen.

Lewis W. Spitz, *„Particularism and Peace, Augsburg 1555“* (ChH. 25, 1956, S. 110 bis 126), übt an den unterschiedlichen politischen Zielen der protestantischen Fürsten Kritik, die bei größerer Einmütigkeit sehr viel mehr hätte erreichen können, und kommt so zu einem sehr gedämpften Jubiläumsartikel. Stephen A. Fischer-Galati, *„The Turkish Question and the Religious Peace of Augsburg“* (SOF. 15, 1956, S. 290

bis 311), zeigt erneut, welchen Einfluß die Türkengefahr auf die Haltung Ferdinands gehabt hat.

Günther Stökl, „*Der Beginn des Reformationsschrifttums in slowenischer Sprache*“ (SOF. 15, 1956, S. 268–277), weist nach, daß Trubers erste slowenische Drucke tatsächlich 1550, nicht 1551 erschienen sind. Anschließend gibt er einen Überblick über die jüngsten Arbeiten zur slowenischen Reformationgeschichte. Djordje Sp. Radojičič, „*Luther im altserbischen Schrifttum seiner Zeit*“ (ebd. S. 278–290), kann aus einer Handschrift in Cetinje den altserbischen Briefwechsel zwischen Johann von Zápolya und dem Athos-Vorsteher Gavriilo ergänzen. Gavriilo erwähnt in seinem Gutachten aus dem Jahre 1534 „einen gewissen Philosophen Lufter“ (das ist Luther), dessen Thesen er widerlegt.

Jean-Pierre Chapuisat veröffentlicht seine Lausanner Dissertation über drei Visitationen in dem waadtländischen Teil der Diözese Genf 1412, 1481, 1518 in zwei Teilen. In der *Revue hist. Vaudoise* (64, 1956, S. 49–64) analysiert er die Visitationen. In einem weiteren Aufsatz „*Poillês des paroisses vaudoises du diocèse de Genève 15.–16. siècle*“ (ZSchwKG. 50, 1956, 367–387) gibt er eine Aufstellung der Parochien in den drei Jahren mit dem Verzeichnis der Priester, macht aber auch mancherlei wertvolle Angaben über die kirchlichen Zustände in diesem Gebiet am Vorabend der Reformation. Pio Bondioli, „*Documenti inediti sul Cardinale Matteo Schiner*“ (Studi in Memoria di Mons. Angelo Mercati, Mailand 1956, S. 75–94), kann aus Mailänder Missiv- und Notariatsregistern Ergänzungen zu Büchis früherer Publikation bringen. Sie werfen u. a. neues Licht auf die Intervention des Herzogs Ludovico Moro zugunsten Schiners bei Übernahme der bischöflichen Regierung.

Oskar Vasella, „*Zur Biographie des Prädikanten Erasmus Schmid*“ (ZSchwKG. 50, 1956, S. 353–366), teilt aus einem Sammelband der Bibliothek in Chur, der 10 Reformationsschriften aus den Jahren 1521–1523 enthält, Randglossen Schmidts, des späteren Steiner Prädikanten, mit. Sie zeigen einen bisher nicht beachteten starken Einfluß Karlstadts auf die frühe Schweizer Reformationgeschichte. Er machte sich lange, bevor Zwingli publizistisch hervortrat, geltend.

Dem Unterwaldner Staatsmann Melchior Lussy, der sich um die Durchführung der Tridentiner Beschlüsse, die Errichtung der Luzerner Nuntiatur und die Niederlassung der Kapuziner Verdienste erworben hat, widmet das Stanser Kapuzinerkolleg zum 350. Todestag eine Sondernummer seiner Zeitschrift (Stanser Student, Jg. 13, 1956, S. 98–152), aus der vor allem der Aufsatz von P. Rainald Fischer über „*Melchior Lussy und die Kapuziner*“ hervorgehoben sei. Emil Tscherrig, „*Bartholomäus Supersaxo 1638–1640 und Adrian III. von Riedmatten 1640–1646. Reformtätigkeit des Nuntius Farnese*“ (Blätter aus der Walliser Geschichte XII, 1954–1955, 164 S.), gewährt einen guten Einblick in die kirchlichen Verhältnisse Graubündens und die Schwierigkeiten, auf die die katholische Reform in diesem Gebiete auch noch im 17. Jahrhundert stieß.

G. Pfeiffer, „*Das Ringen um die Parität in der Reichsstadt Biberach*“ (Bll. württ. KiG. 56, 1956, S. 3–74), zeigt am Einzelbeispiel, wie eng in den deutschen Reichsstädten die Konfessions- mit der Verfassungsfrage verknüpft war, war doch vielfach der Rat katholisch, das Volk protestantisch. Hatte Ferdinand 1555 eine indifferente Stellenbesetzung in der Stadt zu erreichen versucht, so wurde 1648 endlich nach vielfachen Kämpfen im Westfälischen Frieden nur eine paritätische erreicht, also gerade keine Neutralisierung des politischen Bereichs gewonnen.

Andreas Moser, „*Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522*“ (Zw. 10, 1957, S. 467–471), stellt sorgsam alle Nachrichten über diese Reise zusammen, auf der Lambert den Entschluß faßte, das Mönchtum aufzugeben. Wolf Heino Struck, „*Kircheninventare der Grafschaft Diez von 1525/26 und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund*“ (Nassauische Annalen 68, 1957, S. 58–106), druckt als Beitrag zur Geschichte des landesherrlichen Kirchenregiments buchstabengetreu einige Kircheninventare ab, die einen sehr genauen Einblick in spätmittelalterliches kirchliches Leben gewähren. Die Inventarisierung ist aber zugleich ein wichtiger Beitrag zur Einführung der Reformation in Hessen, wenngleich sie stärker noch, als Struck es tut, in den Zusammenhang der spätmittelalterlichen Entwicklung gerückt werden müßte. Lutz Hatzfeld, „*Vom geschichtlichen Sinn des katzenelnbogischen Erbfolgestreites*“ (Mitteilungsblatt zur rheinhess. Landeskunde 6, 1957, S. 26–32), stellt diesen Erbschaftsstreit zwischen Hessen und Nassau in die großen Fronten der Reformationszeit und deutet ihn als einen Baustein im Kampf Karls V. um die Verwirklichung seiner Kaiseridee. Sein Abschluß 1557 bedeutet den Sieg Hessens und der Reformation auch in diesem Feld.

Unter überraschenden Titeln bringt Lutz Hatzfeld wichtige Beiträge zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts. „*Königsheil und Prädestination*“ (Nassauische Annalen 68, 1957, S. 107–126) untersucht eine von dem nassauischen Kanzler Wilhelm Knüttel 1541 geschriebene nassauische Genealogie auf ihren Aussagewert. Knüttels Werk, das starken Einfluß auf die Oranier und die Reichsgrafenbewegung gehabt hat, weist in seiner personalistischen Staatsauffassung geblütsrechtliche Züge auf, die in einem zunehmend verchristlichten Heils- und Sendungsbewußtsein zum Ausdruck kommen. Das heroische Kämpfertum der Oranier hat neben römisch-stoischen und biblischen auch eine germanische Wurzel. „*Moses und die Kriegskunst*“ (ebd., S. 284–292) nimmt die Herborner Piscatorbibel zum Ausgangspunkt, um den starken Einfluß des Alten Testaments auf die Kriegslehre der Oranier zu erweisen. Kriegsdienst und Gottesdienst wurden durch den gleichen Zweck geheiligt. Kirche und Schule sollten den Staat im mosaischen Sinne als moralische Anstalt neu begründen helfen. Karl Wolf, „*Der Straßburger Kapitelstreit 1584–1601 und der Wetterauer Grafenverein*“ (ebd., S. 127–155), kann Meisters ältere Darstellung auf Grund der Nassauer Akten wesentlich berichtigen. Graf Johann von Dillenburg ging es wohl auch um die Bewahrung der Pfründen, vor allem aber doch um den weiteren Ausbau des Reiches Gottes im Sinne des Calvinismus.

Severin Corsten, „*Gerhard Fabricius von Heinsberg. – Ein Drucker und Holzschnneider des 16. Jahrh.*“ (RheinVjbl. 21, 1956, S. 305–314), behandelt einen dieser zahlreichen Winkeldrucker und Holzschnneider, die für die Druckgeschichte der Reformationszeit so wichtig sind, meist aber hinter den großen Officinen zurücktreten. Joseph Benzing verzeichnet „*Die Drucke der Lupuspresse zu Köln*“ (Arnd und Johann von Aich), die von 1512–1537 sehr wirksam war. Er kann 70 Drucke nachweisen (Archiv f. Geschichte des Buchwesens, Börsenblatt f. d. dt. Buchhandel 1957, S. 341–346).

Gerhard Heintze, „*Die Bedeutung des Antonius Corvinus für die Erneuerung der Predigt des Evangeliums*“ (JNSK. 54, 1956, S. 1–17), geht der Verbreitung und der Eigenart von Corvinus' weitverbreiteten, in der Forschung aber bisher wenig beachteten homiletischen Schriften nach. Corvinus geht es vor allem um die Treue zum konkreten Schriftwort und die möglichst schlichte Wiedergabe seines Gehaltes. Friedrich Spanuth, „*Die Herzberger Synoden und Kirchengerichte von 1582–1588*“ (ebd. S. 18–46), setzt seine verdienstvollen Veröffentlichungen über die niedersächsischen Synoden im 16. Jahrhundert fort. Freilich handelt es sich nicht um Synoden im heutigen

Sinne, sondern um Pfarrkonvente, die jährlich oder halbjährlich stattfanden. Das Kirchengesetz fand im Anschluß an die Synoden gegen diejenigen Gemeindeglieder statt, deren Verhalten die Pfarrer gerügt hatten. Anneliese Sprengler, *„Kirchliche Banngewalt nach der Grubenhagen Kirchenordnung von 1581. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenzucht in der lutherischen Kirche“* (ZEvKR. 5, 1956, S. 196–218). Diese von Joh. Schellhammer in Anlehnung an Sarcerus und die Mecklenburger Konsistorialordnung verfaßte Kirchenordnung gibt eine kirchliche Strafprozeßordnung aus der Vorstellung des nahe bevorstehenden Weltendes. Sie wurde 1619 bereits ersetzt, wurde aber in die Lüneburger Kirchenordnung übernommen, und damit bis in die jüngste Vergangenheit hinein, wenngleich gemildert, gültig.

Jan Weerda, *„Das ostfriesische Experiment. Zur Entstehung des Nebeneinanders lutherischer und reformierter Gemeinden in der ostfriesischen Territorialkirche“* (ZEvKR. 5, 1956, S. 159–196), gibt aus konkretem Anlaß, der geplanten Neugründung lutherischer Gemeinden in Ostfriesland, einen Überblick über die ostfriesische Konfessionsbildung. Hier hat sich bis 1600 ein eigenartiges, vertraglich geregeltes Nebeneinander von Lutheranern und Reformierten herausgebildet, bei dem sich beide Seiten auf die Augsburger Konfession beriefen. In den Ansätzen zu einer gemeinsamen Agenda und gemeinsamem Konsistorium ist hier bereits im 16. Jahrhundert der Beginn eines Unionszustandes zu sehen, der die Aufspaltung überwinden sollte.

Ernst Manfred Wermter behandelt in seiner Bonner Dissertation *„Herzog Albrecht von Preußen und die ermländischen Bischöfe“* (Zs. f. d. G. und Altertumskunde Ermlands 86, 1957, S. 198–311). Überraschenderweise bestand zwischen Herzog und Bischöfen (Mauritius Ferber, Joh. Dantiscus, Tiedemann Giese) zunächst auf außenpolitischem Gebiet eine enge Zusammenarbeit, trotz der Glaubensspaltung, die aber auf beiden Seiten noch nicht als endgültig hingenommen wurde. Vor allem wird der vermittelnde Einfluß des Humanismus auf dies fast freundschaftliche Verhältnis eingewirkt haben. Erst der vierte Bischof, Kardinal Hosius (1551–1568), erzwang eine klare Scheidung, doch ging es auch ihm zunächst noch auf ein Gewinnen des Herzogs, auf den Ausgleich. So ist denn auch der Politik des Kardinals besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Neben den politischen berücksichtigt die sorgsame Arbeit auch die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den eng ineinander verwobenen Territorien. Ergänzend behandelt W. *„Eustachius von Knobelsdorff, Statthalter von Ermland 1558–1564. Ein Beitrag zur Geschichte der Auseinandersetzungen mit den Lutheranern in Braunsberg 1562–1563“* (ebd. S. 93–111). Er berichtet über das erneute Aufflammen des Protestantismus während der Abwesenheit des Bischofs Kardinal Hosius in Trient. Während Knobelsdorff sich zögernd verhielt, drängte das Domkapitel auf entschiedenes Einschreiten, doch gelang es erst Hosius nach seiner Rückkehr den Katholizismus endgültig zu sichern.

Gottfried Holtz, *„Ländliche Kirchenbibliotheken auf Rügen“* (Wiss. Zeitschr. der Universität Rostock V, 1955/56, S. 69–107), dringt in Neuland ein, wenn er drei umfangreiche Kirchenbibliotheken des 16. bis 19. Jahrhunderts auf ihren Aussagewert für die Geschichte des Pfarrerstandes untersucht. Es ist in der Tat überraschend, welchen Umfang diese Bibliotheken vor 1800 gehabt haben, und wie sie seitdem verödet sind. Sie lassen die theologische Bildung, die Einflüsse der einzelnen Universitäten erkennen, beurteilen, was von den Lehrstreitigkeiten bei den Pfarrern „angekommen“ ist. Weitere derartige Untersuchungen, auch aus anderen Landschaften, werden eine wichtige Vorarbeit für die Geschichte des Pfarrerstandes, aber auch der Frömmigkeit der Zeit sein.

Außer dem „*Archivum Historicum Societatis Jesu*“ und den „*Stimmen der Zeit*“ (vgl. ARG. 47, 266 ff.) haben auch andere katholische Zeitschriften zu Ehren des 400. Todestages des Ignatius von Loyola Sonderhefte zusammengestellt. Ich nenne die «*Etudes*» (Paris, Juli-August 1956), „*Gregorianum*“ (Rom, Bd. 37, 3, 1956), „*Studia Ignatiana, Humana responsio divinae gratiae*“ (Bd. 28, H. 106–109, Madrid 1956), „*Miscellanea Comillas*“ (Bd. 25, Madrid 1956), «*Revue d'Ascétique et de Mystique*» (Bd. 32, Nr. 126, Toulouse 1956), «*Sciences ecclésiastiques*» (Bd. 8, Montréal 1956), „*The Mont*“ (Juli 1956, London). Sie lagen mir nicht vor. Hingewiesen sei jedoch noch auf das schöne Sonderheft der jesuitischen Zeitschrift „*Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*“ (29, 1956). Nach einer Einleitung des Herausgebers Friedrich Wulf, S. J., „*Ignatius von Loyola und wir*“ (S. 247–270), gibt Karl Eder, „*Ignatius von Loyola*“, den Versuch einer inneren Entwicklung des Heiligen (S. 248–264), während Clara Engländer, „*Ignatius persönlich*“, betrachtet (S. 265–276), beides Studien, die gut an das Wesen des Heiligen herantreten. Die übrigen Studien sind vor allem den Exercitien gewidmet. Emanuel von Severus OSB, „*Der heilige Ignatius als Lehrer des betrachtenden Gebetes*“ (S. 277–283), ist eine Huldigung des Benediktiners an den Jesuiten. Albert Görres handelt „*Über die Gewissenserforschung nach der Weise des hl. Ignatius von Loyola*“ (S. 283–289). Friedrich Wessely untersucht „*Die spirituelle Grundhaltung des hl. Ignatius von Loyola und der hl. Theresia von Avila*“ (S. 289–299) in ihrem Einswerden mit Gott. Ignatius wird dem kreuztragenden Christus zugesellt, Theresia ihm unter dem Kreuz von Gott vermählt (Socius und Braut). Heinrich Bacht unterrichtet über „*Der heutige Stand der Forschung über die Entstehung des Exercitienbuches des hl. Ignatius von Loyola*“ (S. 327–338). Sie sind nicht auf einmal, sondern in 5 Etappen geschaffen worden. Das erklärt ihre verschiedenen Schichten (Mystik und Vernunft) und ihre unterschiedliche Auslegung (asketische und mystische Interpretation).

Burkhard Schneider untersucht den „*Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffäus*“ (AHSJ. 26, 1957, 3–56). Hoffäus, vordem Provinzial der oberdeutschen Provinz, wurde dem sehr jugendlichen Ordensgeneral 1581 als Assistent und Admonitor beigegeben. Nach zehnjähriger Zusammenarbeit kam es zu einer in der Ordensgeschichte einmaligen Absetzung, für die vor allem wohl die unterschiedlichen Temperamente verantwortlich sind, die eine Übereinstimmung erschwerten. Vorbildlich, wie Hoffäus die Entlassung des Ordensgeneral in keiner Weise nachtrug.

Giovanni Galbiati gibt in einer Rede eine knappe Skizze der „*La Cultura di San Carlo Borromeo*“ (ZSchwKG. 51, 1957, S. 36–44).

Karl-Gustav Fellerer, „*Das Kölner Provinzialkonzil 1536 und die Kirchenmusik*“ (Aus Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für G. Kallen, 1957, S. 327–336), zeigt, daß Köln die liturgischen Forderungen des Trienter Konzils aus dem Geist der allgemeinen kirchlichen Reform bereits vorweggenommen hatte. Josef Andreas Jungmann, „*Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quinonez gescheitert?*“ (Zs. f. kath. Theol. 78, 1956, S. 98–107), zeigt, daß dieser bis heute nachwirkende bedeutendste Versuch zur Reform des Breviers (1535) an dem Widerspruch vor allem des spanischen Konzilstheologen Johannes de Arze gescheitert ist, der gegen jede Änderungen war, da das überlieferte Officium ihm göttlichen Rechtes war. Das römische Brevier Pius' V. 1568 hat daher mit allen Brevieren, die nicht auf eine 200jährige Überlieferung zurückblicken, auch das des Kardinals ausdrücklich verboten. Albert M. Keil, „*Ambrosius Pelargus O. P. Ein Verkünder der Wahrheit in schwerer Zeit*“ (Archiv f. mittelrhein. KG. 8, 1956, S. 181–223), erörtert vor allem das Eingreifen des Trierer Dominikaners in die

Debatten über die Erbsündenlehre auf dem Trienter Konzil 1546/47 und klärt dabei das Entstehen der betr. Dekrete. Pelargus war mit Erasmus befreundet und hatte sich vor und nach Trient in der Auseinandersetzung mit der neuen Lehre hervorgetan.

Leo Just setzt seine „*Beiträge zur Geschichte der Kölner Nuntiatur*“ (Qu. u. Fgn. aus it. Archiven 36, 1956, 248–320) fort. Er geht zunächst dem Schicksal des Archivs der Kölner Nuntiatur nach, das sich, soweit erhalten, jetzt in Rom zugänglich befindet. Sodann betrachtet er die Kölner Nuntiatur in ihrem Verhältnis zur Protestantmission. Die Erzbruderschaft vom Leiden unseres Herrn zur Unterstützung von Konvertiten beim Kölner Kapuzinerkloster war 1612 von dem Nuntius gegründet worden und hat in den Anfangsjahren eine sehr rege Tätigkeit entfaltet, ein deutliches Zeichen, daß die Bekenntnisbewegung am Vorabend des großen Krieges noch im Fluß war. Nach dem Kriege bleibt die Bruderschaft ohne großen Aufgabenbereich als religiöse Gesellschaftsform des Barocks bestehen. Weitere Untersuchungen gelten den nachgeordneten Beamten der Nuntiatur, den Uditoren. Zahlreiche Quellen werden aushangsweise abgedruckt. Wenn Just seine Beiträge auch nur als Pfade in dem zu rodenden Urwald betrachtet wissen will, möchte man doch wünschen, daß sie Vorarbeiten zu der von ihm zu schreibenden Geschichte der Nuntiatur sind.

Natalie Zemon Davis, „*Holbeins Pictures of Deaths and the Reformation at Lyons*“ (Studies in the Renaissance 3, 1956, S. 97–130). In Lyon erschienen binnen weniger Jahre eine Ausgabe des mittelalterlichen Totentanzes und eine protestantische wie eine katholische Ausgabe Holbeins. Davis gewinnt aus der Einstellung der Drucker und Herausgeber einen Einblick in die in Lyon um 1540 herrschenden Strömungen und zeigt, wie die katholische und die protestantische Ausgabe verschiedene Leser ansprechen sollten. S. Mours beginnt mit der Veröffentlichung einer sehr dankenswerten „*Liste des églises réformées*“ (BHPF. 103, 1957, S. 37–59, 113–130), die in 3 Spalten das Gründungsdatum im 16. Jahrh., das Bestehen im 17. Jahrh. und die heutigen Kirchen nachweist. Besonders wertvoll sind die beigegebenen Verbreitungskarten (16., 17., 19. u. 20. Jahrh.). Jean de Pablo, „*La question du drapeau huguenot*“ (BHPF. 102, 1957, S. 73–83), weist nach, daß es keine hugenottische Fahne gab. Auch die weiße Fahne hatte entgegen früherer Annahme keinen besonderen Vorrang.

Heinz Peters, „*Zwei Bildnisse Heinrichs VIII. auf Schenkungsurkunden für Anna von Cleve*“ (Düsseldorfer Jahrbuch 48, 1956, S. 293–309), untersucht die Miniaturen auf den beiden der Königin am Vermählungstag ausgestellten Schenkungsurkunden, deren Maler freilich nicht zu bestimmen ist. Helmut Lahrkamp steuert eine „*Historische Skizze zur englisch-klevischen Heirat*“ bei. J. Scarisbrick, „*The Pardon of the Clergy 1531*“ (The Cambridge hist. Journal 12, 1956, S. 22–39), zeigt, daß Heinrich VIII. mit seiner Erpressung des englischen Klerus kein Schisma herbeiführen, sondern nur den Papst in seiner Ehescheidungsfrage willfährig machen wollte. Er vermied unwiderprüfliche Entscheidungen. Christopher Hill, „*Die gesellschaftlichen und ökonomischen Folgen der Reformation in England*“ (Beiträge zum neuen Geschichtsbild. Zum 60. Geburtstag von A. Meusel, Berlin, 1956, S. 88–104), untersucht vom Standpunkt materialistischer Geschichtsauffassung aus in einem großen Überblick die Folgen, die vor allem die Besitzumschichtung (durch die Säkularisation des Kirchengutes) für die Krone wie den Adel gehabt hat. H. hat sicherlich recht, daß der Protestantismus für Krone und Adel in großem Umfang „eine Kapitalanlage“ war.

E.-M. Braekman, „*La réforme à Bruxelles*“ (BHPF. 102, 1957, S. 84–112), gibt eine Vorgeschichte der Reformation in Brüssel, die alle ketzerischen Bestrebungen bis

zum 11. Jahrhundert zurückverfolgt, besonders ausführlich aber natürlich auf Erasmus und seinen Einfluß eingeht.

E. Catherine Dunn, „*Lipsius and the Art of Letter-Writings*“ (Studies in the Renaissance 3, 1956, S. 145–156), knüpft an frühere Studien von Croll über Lipsius als Führer der anticiceronischen Bewegung an, um seine Epistolica institutio genauer zu untersuchen, die auf die weitere Prosa starken Einfluß geübt hat. Für Lipsius stand der Brief nicht neben der Rede, sondern neben dem Dialog und er gibt ihm damit seine Eigenart zurück. Gerhard Oestreich, „*Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum*“ (Jb. f. d. G. Mittel- und Ostdeutschlands V, 1956, S. 157–182), führt auf den Hintergrund seiner umfassenden Studien über Justus Lipsius Gedanken von Droysen und Hintze weiter aus, indem er den niederländisch-calvinistischen Einflüssen auf das werdende Preußen nachgeht. Eben durch die Niederlande wurde der Calvinismus mit dem Neustoizismus verbunden und gab damit Preußen eine praktische Machtstaatslehre, die im Großen Kurfürsten wirksam wurde. Preußens Schicksal war es, die stoischen Prinzipien in einer Welt zu vertreten, die mehr Epikur als Seneca zuneigte.

Hermine Kühn-Steinhausen, „*Nochmals der Jülich-Klevische Erbfolgestreit*“ (Düsseldorfer Jahrbuch 48, 1956, S. 38–64), gibt eine Zusammenfassung der sehr anschaulichen Relation des Kardinals Bentivoglio, der als Nuntius in Brüssel lebte. Die Relation wurde seit 1629 mehrfach gedruckt. Wilhelm Kohl, „*Philipp Wilhelm, Herzog zu Pfalz Neuburg, und Christoph Bernhard, Fürstbischof zu Münster*“ (ebd. S. 47 bis 64), untersucht das Verhältnis dieser beiden Verfechter eines kämpferischen Katholizismus, von denen der Herzog eine bedenkenlose Machtpolitik vertrat, während der Bischof in der Bindung an Kaiser und Reich das Paktieren mit den ausländischen Großmächten ablehnte.

Das Lebensbild, das Franz Flaskamp, „*Gerhard Giesecker. Ein Lebensbild aus der Gegenreformation*“ (JNSK. 54, 1956), entwirft, ist deswegen interessant, weil es zeigt, wie stark in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts im westfälisch-niedersächsischen Grenzraum noch die konfessionellen Fronten im Fluß waren, so daß ein Pfarrer beiden Konfessionen zugleich dienen mußte und konnte, bis um 1650 die Gegenreformation dem ein Ende setzte. Ernst Georg Wolters, „*Paul Felgenhauers Leben und Wirken*“ (JNSK. 54, 1956, S. 63–84), ist die Inhaltsangabe eines größeren Werkes über diesen lutherischen Bußprediger im Dreißigjährigen Krieg, dem 1658 in Syke der Ketzerprozeß gemacht wurde. Dankenswert ist die Beigabe einer genauen Bibliographie seiner etwa 50 Schriften mit Fundorten.

Wolfgang Boetticher, „*Orlandi di Lasso*“ (ZBayrLG. 19, 459–533), gibt im Vorgriff auf eine Biographie „Studien zur Musikgeschichte Münchens im Zeitalter der Spätrenaissance“, die auf Grund bisher ungenützter Quellen umfassend Lassos Tätigkeit in München (1556–1594) in ihrer Bedeutung für seine Biographie wie für die süddeutsche Musikgeschichte klären.

Carl Walbrach, „*Landgraf Ludwig V. von Hessen-Darmstadt*“ (Nachrichten der Giesener Hochschulgeseellschaft 24, 1955, S. 165–217), gibt einen biographischen Abriß dieses als lutherischen und kaiserfreundlichen Gegenspieler des Landgrafen Moritz von Hessens auch für die Reichsgeschichte bedeutsamen Fürsten.

Dieter Albrecht, „*Zur Finanzierung des Dreißigjährigen Krieges. Die Subsidien der Kurie für Kaiser und Liga 1618–1635*“ (ZBayrLG. 19, 1956, 534–567), gibt genaue Nachweise über die beträchtliche Höhe der Subsidienzahlungen, zeigt aber zugleich, daß sie nur einen Bruchteil der Aufwendungen für die päpstlichen Nepoten darstellen. So

ergibt sich, daß das Papsttum der Gegenreformation darauf verzichtet hat, wirklich gegenreformatorisch zu wirken. Es hat dies den deutschen Landesfürsten überlassen, während es in Nepotismus verstrickt, „zu jeder nachdrücklichen Äußerung unfähig“ war. Es zeigt sich, daß die Finanzierung damals überhaupt nur durch den Kirchenstaat möglich war, daß aber andererseits dieser Staat den Papst so in die italienischen Händel verstrickte, daß er dadurch an weiterwirkender Politik gehindert war. Erwünscht wäre ergänzend eine Arbeit über die spanische Finanzierung der katholischen Partei in Deutschland. Der Trierer Erzbischof Philipp Christoph von Soetern hatte im Gegensatz zu seinem Domkapitel seine Festungen als Parteigänger Schwedens Frankreich ausgeliefert. Er wurde von den Spaniern gefangengenommen und von 1625 bis 1627 in Linz an der Donau gefangengehalten. Hans Sturmberger vermag auf Grund österreichischer Akten der *„Geschichte des Kurfürsten Philipp Christoph von Soetern. Seine Internierung auf der Burg zu Linz an der Donau“* (Trierer Jb. 1956, S. 5–22) neues Licht abzugewinnen. Magnus Mörner, *„Paul Straßburg, ein Diplomat aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges“* (SOF. 15, 1956, S. 327–363), behandelt einen der Männer, die als Deutsche in schwedischen Diensten standen. Er ist vor allem durch seine Missionen nach Siebenbürgen und Konstantinopel 1631–1633 bekannt geworden. Auch weiterhin ist der kundige Mann, ein Schwiegersohn von Ludwig Camerarius, vielfach verwandt worden, ohne doch je entscheidend hervortreten zu können.

Jack A. Clarke, *„Pastors of the Desert on Eve of French Revolution“* (JHI 18, 1957, 113–119), geht von der verhältnismäßig starken Beteiligung calvinistischer Prediger an der Revolution aus, um zu zeigen, daß die enge Verbindung des Calvinismus mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert zur theologischen Unfruchtbarkeit geführt hat.

Johannes Steinbeck, *„Die kirchliche Trinitätslehre und die evangelische Theologie“* (Jb. der schles. Friedrich-Wilhelm-Univ. Breslau II, 1957, S. 40–65), behandelt die kritische Einstellung der Theologie seit Wegscheider und Schleiermacher zur Trinitätslehre, nicht nur im liberalen Lager, um endlich seine eigene Stellung zu begründen.

Marburg/Lahn

Günther Franz

Im Jahrgang 1955, S. 107 ff. des „Archivs“ sind die ersten Nachkriegsbände der polnischen Zeitschrift „*Reformacja w Polsce*“ angezeigt. Nun liegt der XII. Jahrgang vor. (Rocznik XII. 1953–1955. Nr. 45–50. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1956. 460 S.)

Zu Beginn behandelt L. Ehrlich *„Modrzewskis Buch vom Kriege nach dem Maßstab der internationalen Wissenschaft“*. Das dritte der fünf Bücher A. Fr. Modrzewskis „*De republica emendanda*“ (1551) wird in den Zusammenhang des Schrifttums jener Zeit gestellt. M. erscheint als Vorläufer von J. V. Gentilis, H. Grotius und B. Ayala. Auch eine Abhängigkeit von Fr. Vitoria, dessen Vorlesungen erst sechs Jahre später erschienen, sei nicht anzunehmen. Beide Denker seien wohl unabhängig von einander zu ähnlichen Sätzen über Krieg und Frieden gekommen – Sätze, die schon im 15. Jahrhundert vertreten wurden, und die auf Aussagen des 13. Jahrhunderts, ja auf augustianische Lehren zurückgehen. Den Machiavelli überrage M. durch seine ethische Betrachtungsweise. E. bemüht sich, durch die Würdigung des M.schen Buches den lange vergessenen Anteil der Polen am Aufbau des Völkerrechts zu erhärten. – Sodann erörtert J. Tazbir auf Quellengrundlage *„das Verhältnis der polnischen Protestanten zu den Bauern im 16. Jahrhundert“*. Er betont, daß nicht nur Sozinianer dem bedrängten

Bauernstande Beachtung geschenkt haben. Doch habe der Protestantismus – ungeachtet aller Ansätze – die Lage der Bauern nicht wesentlich erleichtert, sie daher auch nicht gewonnen. – K. Górski beschäftigt sich gründlich mit der *„Bibel und biblischen Dingen in Rejs Postille“*. Er untersucht vor allem Rejs polnische Evangelientexte und stellt fest, daß die Übersetzung, bzw. Paraphrase, von R. selbst stamme, der sie auf Grund des lateinischen Neuen Testaments von Erasmus – zuweilen unter Bevorzugung der Vulgata – angefertigt habe. Die weite Verbreitung der Postille führt G. auf die ungewöhnliche und urtümliche Künstlerschaft Rejs zurück. Wie volkstümlich das Buch war, sei daran zu ersehen, daß der jesuitische Gegner J. Wujek in seiner Postille nicht bloß Format und Druck des Rejschen Werkes nachgeahmt, sondern auch fast alle Holzschnitte daraus übernommen habe.

Diesen Abhandlungen folgen im neuen Heft der *„Reformacja w Polsce“* noch zahlreiche „Materialien“, zum Teil größeren Umfangs. Da bringt O. Bartel unter Abdruck alter Quellen neue Einzelheiten zur Geschichte der Propstei Brzeziny, die A. Fr. Modrzewski innehatte, bis sie ihm der Erzbischof abnahm, weil „er nicht glaubte, wie die römische Kirche lehrte“. – Sehr wertvoll für den, dem Zeit oder Gelegenheit fehlt, alle Neuerscheinungen zur polnischen Reformationsgeschichte durchzusehen, ist die *„Übersicht über Forschungen zur Geschichte der Reformation in Polen in den Jahren 1939–1952“* von L. Hajdukiewicz. Zuerst werden die großen Werke ausländischer Gelehrter gewürdigt (K. E. Joergensen, E. M. Wilbur, D. Cantimori, neben denen später andre erscheinen.) Auch deutsche Arbeiten – Preußen und Brandenburg betreffend – werden besprochen, darunter die hier 1953, S. 145 ff. veröffentlichte Abhandlung von W. Hubatsch. – Daß L. die deutsche Betrachtungsweise zuweilen ablehnt, wird man verstehen. Doch erscheint die scharfe Abwertung eines sachlich geschriebenen Buches, wie es die umfassende Arbeit G. Rhodes über „Brandenburg-Preußen und die Protestanten in Polen 1640–1740“ (Leipzig 1941) ist, nicht gerechtfertigt. Mit Recht kritisiert Hajdukiewicz L. Kurdybachas einseitige Aufstellungen zur polnischen Reformationsgeschichte. Man erfährt von neueren polnischen Arbeiten über die polnische Renaissance, über A. Fr. Modrzewski, über alte polnische Verbindungen mit Basel, Straßburg und Wien, über den Protestantismus in Schlesien, im ehemaligen Ostpreußen und im heutigen Westpolen sowie über das evangelische Schulwesen. Eine Reihe neuer Beiträge zum großen Polnischen Biographischen Wörterbuch, das in den dreißiger Jahren ins Leben trat, wird erwähnt. Die Fortsetzung des Berichtes soll das Schrifttum zur Gegenreformation behandeln. – H. Barycz steuert neue Einzelheiten über G. Blandratas Doktorierung (1538 in Bologna) bei; ferner über J. Mączyński; über Versuche, 1578 eine evangelische Akademie zu gründen; über den vermutlichen Verfasser eines zeitgenössischen Berichts über die Zerstörung des Krakauer Bethauses im Jahre 1578 und über die letzte Disputation der polnischen Brüder (1636). – Dann entwirft B. ein Lebensbild des lutherischen Superintendents E. Glicznier – zur 350. Wiederkehr seines Todestages († 1653). Er betont Gliczniers Bemühen um das polnische Gepräge der lutherischen Kirche in Westpolen und der polnischen lutherischen Gemeinden in Pommerellen. – W. Czapliński bringt aus alten Quellen Einzelheiten über die parlamentarische Tätigkeit des Krakauer Unterrichters Stanislaus Chrzastowski, den M. Wajsbium in der vorletzten Ausgabe der *„Reformacja“* ausführlich gewürdigt hatte (vgl. ARG 46, S. 108). – Dann bietet H. Kozerska autobiographische Aufzeichnungen des reformierten Pastors Peter Cephas, seines Sohnes Daniel sowie von Daniels Schwiegersohn Samuel Cień (1629–1735). Wir hören da u. a. von Studienreisen nach Frankfurt a. O., Königsberg, Edinburg, Leyden. –

St. Tyniec veröffentlicht und bespricht Briefe des Thorner Gymnasialrektors P. Jaenichen, die den Protestantismus in Polen betreffen, gerichtet an Z. K. Uffenbach, Frankfurt a. M., und an Prof. J. B. Mencken, Leipzig (1719–1729). – Den Beschluß der wissenschaftlichen Beiträge bildet eine umfangreiche, weithin statistische Arbeit über die „*polnisch-evangelischen Gemeinden im ehemaligen Ostpreußen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*“ von W. Chojnacki. Eine Landkarte mit den Gemeindenamen in polnischer Form ist beigelegt. Nur im Texte selbst sind bei der Aufzählung der Orte auch die deutschen Namen in Klammern angegeben; bei einigen wenigen ist ein polnischer Name offenbar nicht bekannt (Klein-Dexen, Kunten, Vielfurth). Ch. stützt sich in der Hauptsache auf gedruckte Quellen. Er weist selbst auf Archivalien hin, die ihm nicht erreichbar waren. – Ich habe diesen Beitrag einem Forscher vorgelegt, der sich seit Jahren mit der Geschichte der kirchlichen Betreuung der Evangelischen polnischer Zunge in Masuren beschäftigt. Er hält eine Untersuchung darüber für wünschenswert, ob der Rückgang der masurischen (polnischen) Bevölkerung und ihrer Gottesdienste zu preussischer Zeit erzwungen war oder auf einer sprachlichen Angleichung beruhte, die in der deutschen Umgebung nahelag. Er verweist auf Urteile polnischer Gelehrter wie Al. Brückners und J. Buzeks, der eine „freiwillige Germanisierung“ in Masuren feststellte. Er vermißt auch eine Erörterung der schwierigen Unterschiede zwischen Muttersprache, Umgangssprache, Haussprache, Kirchensprache und Volkstum und fragt, wie weit man von polnisch-evangelischen Gemeinden sprechen könne, wenn in einzelnen Gemeinden nur zeitweilig polnische Gottesdienste gehalten worden seien. – Übrigens werden im Text 260 Gemeinden aufgezählt. Die Zahl 600 in der russischen und in der englischen Zusammenfassung (S. 427 und 436) beruht gewiß auf einem Versehen.

Die letzten Seiten des umfangreichen Heftes enthalten Nachrufe auf Bischof Dr. Julius Bursche, den Mitbegründer des Vereins zur Erforschung der polnischen Reformationsgeschichte (von W. Gastpary – hier fehlt die Angabe des Todesjahres) und auf den Warschauer Gymnasialdirektor A. Rondthaler († 1941), der auch an der Gründung und Fortführung des Vereins beteiligt war (von K. Kosiński).

Sonnenwalde (Niederlausitz)

A. Starke

Buchbesprechungen

Erwin Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte Mainz, Band 8, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte.) Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956, XL, 283 S., DM 28,—.

Der Ausgangspunkt der Arbeit Iserlohs ist die These Gerhard Ritters: „Man kann die Geschichte des Humanismus nicht schreiben, ohne das Wesen derjenigen Scholastik zu kennen, mit der die Neuerer im Kampfe lagen“ (in: Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland, SHA. 1921, 4, S. 4). Dieser Gedanke wird vom Verfasser etwa so abgewandelt: Man kann die Reformation, besonders ihre Ursachen, nicht verstehen, wenn man nicht die Kirche kennt, gegen die sich Luther wendet. Um mit dieser Kirche vertraut zu werden, muß nach ihrer religiösen Substanz und inneren Kraft gesucht werden. Iserlohs Frage, die er seiner Arbeit zugrunde legt, lautet daher: Wieweit ist in der Kirche des Spätmittelalters der Sachgehalt der christlichen Offenbarung nicht nur

bekannt gewesen, sondern wie weit war er lebendiger Besitz und wurde realisiert (S. 1)? Diese Fragestellung erfährt jedoch zwei Einschränkungen: Die personelle: Wie weit erfaßt Ockham und seine Schule die christliche Wahrheit? Die thematische: Wie weit war in der philosophischen Theologie Ockhams das „Wort“ lebendiger Besitz? Ob diese zweite Einschränkung zum Vorteil für das Verständnis Ockhams und der Kirche seiner Zeit ist, werden wir sehen.

Iserloh führt das theologische System des „*venerabilis inceptor*“ vor, um so die Frage nach der Verwirklichung des biblischen Sachgehaltes in dessen philosophischer Theologie beantworten zu können. Auf dieser Darstellung liegt das Schwergewicht der Arbeit. Daß sie etwas zähflüssig geraten ist, liegt am Material. Dennoch hätte die analytische Form, die wegen der schwer zugänglichen Quellen nur zu begrüßen ist, durch eine Systematisierung ergänzt werden sollen. Es werden folgende Ergebnisse erzielt: Ockham entwickelt seine Theologie abstrakt und losgelöst von der biblischen Offenbarung, ohne sie am Worte Gottes zu prüfen und in bezug zur menschlichen Existenz zu stellen. Nominalistisches Denken, das sich auf mögliche Einzelheiten konzentriert, erfaßt nicht die Wirklichkeit des von Gott in Christo gesetzten Heilsgeschehens. Die Theologie Ockhams lebt nicht mehr aus dem Hören auf das Wort Gottes, sondern ist zum Spielplatz der Logik geworden (S. 77, 155, 274, 282). Dies gilt besonders für die Lehre von der Eucharistie, die sich in logischen Spitzfindigkeiten erfüllt. Ockham stellt das Abendmahl nicht in den Zusammenhang mit der Passion Christi und weist ihm nicht den Platz im Leben der Gläubigen an. Sein Interesse konzentriert sich allein auf die Probleme, die mit der Transsubstantiationslehre gegeben sind. Hinter diesen treten die exegetischen Aussagen, die soteriologischen Probleme um die Meßopfertheorie und die Frage nach dem „Geschehnischarakter“ und der „Zeichenhaftigkeit“ des Abendmahls zurück (S. 141, 272, 273, 281).

Iserloh findet in der Theologie Ockhams einen Verlust an christlicher Substanz gegenüber der biblischen Offenbarung vor. Lortz nennt dies in seiner Einleitung zur Arbeit Iserlohs die „Säkularisierung“ des Heiligen, eine „religiöse Entleerung“ im katholischen Raum (S. XXXIV). Iserloh erledigt die Frage nach dem Ursprung dieses Substanzverlustes mit dem Hinweis auf das nominalistische Denken. Er charakterisiert das von Ockham beeinflusste 14. und 15. Jahrhundert als „untheologisch“, d. h. unter dem durch den Nominalismus verursachten Verlust an christlicher Wahrheit leidend (S. 9 u. ö.). Hier können wir Iserloh nicht mehr folgen. Denn Ockhams logische Verirrungen, in denen er den neutestamentlichen Sachgehalt verlor, entzündeten sich an der Theologie des Lombarden, die zu kommentieren er sich im Sentenzenkommentar zur Aufgabe gestellt hatte. „Unter der Last der literarischen Tradition“ (so Gerhard Ritter in: *Vita antiqua und via moderna* auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts, SHA. 1922, 7, S. 98) und in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Theologie und Philosophie verwickelte er sich immer tiefer in spitzfindige Gedankengänge, so daß er zu seiner eigentlichen Aufgabe, dem Glaubensgespräch mit dem Worte Gottes, gar nicht kam. So wird man für diese Entleerung im religiösen Raum, für das untheologische 14. und 15. Jahrhundert nicht Ockham allein verantwortlich machen dürfen, wie Iserloh das tut. Das hat schon die humanistische Kritik erkannt, besonders die des Erasmus von Rotterdam, wenn sie die Versandung der christlichen Wahrheit in der scholastischen Theologie als Ganzes begründet sah, besonders aber in ihrer Methode.

Zum andern ist zu fragen: War das Spätmittelalter wirklich so untheologisch, so fern jeglichen Glaubensgesprächs mit der Offenbarung? Diese Frage muß sofort ergänzt

werden durch die andere: Ist das der ganze Ockham, so wie er hier zu Worte kommt? Mag er in seinem philosophischen Theologisieren sich dem Ernste des Wortes Gottes entzogen, seine Existenz ausgeklammert haben und so zum Vertreter von möglichen Meinungen geworden sein, in seinem Glaubensleben mußte er aus dieser Zuschauerstellung heraus und Gottes Wort antworten. Hier wirkt sich die thematische Einschränkung, von der wir eingangs sprachen, für die Gesamtbeurteilung Ockhams, vor allem aber für die des Spätmittelalters negativ aus. Sie verbaut Iserloh den Zugang zum religiösen Leben Ockhams und darüber hinaus des ihm folgenden Zeitabschnittes. Man kann sich doch nicht vorstellen, daß der 1306 zum Subdiakon geweihte Franziskaner nur von philosophischen Spekulationen erfüllt war, besonders während des liturgischen Dienstes. Man wird ihm doch auch ein persönliches Frömmigkeitsleben zugestehen müssen, in dem die logischen Verirrungen über Substanz und Akzidens keinen Platz hatten; jedenfalls hat Iserloh das Gegenteil nicht gezeigt. Er schneidet das Problem an, ohne jedoch weiter darauf einzugehen (S. 135). Es ist schwer, das religiöse Bewußtsein eines Mannes zu ergründen, der sich ausschließlich mit logischen Fragen beschäftigte. Im Falle Ockhams wird es, wenn überhaupt, nur auf dem Umwege über Gebet, Predigt, Liturgie und vielleicht auch die Kunst möglich sein, die um ihn herum lebendig waren. Wenn man sich aber nur auf die Quellen der philosophischen Theologie stützt, wie Iserloh das tut, dann muß man mit dem Urteil „Substanzverlust“ und „Säkularisation“ im religiösen Leben vorsichtig sein. Dies mag für Ockham vielleicht stimmen, ist aber bestimmt in bezug auf das ganze Spätmittelalter vorschnell geurteilt. Finden wir doch hier ergreifende Zeugnisse echter Frömmigkeit. Sie stellen den wenn auch unsystematischen Versuch eines Gesprächs mit der Offenbarung dar und suchen diese zu verwirklichen. Dabei sei nur an die Abendmahlsfrömmigkeit der *devotio moderna* erinnert. Dies alles mit dem Schlagwort „untheologisch“ abtun, will Iserloh bestimmt nicht; es wird aber durch seine Darstellung nahegelegt. Iserloh legt keinen Nachdruck auf die Frage, wie Ockham persönlich zum Abendmahl gestanden habe und darüber hinaus wie die nicht-philosophische Theologie des Spätmittelalters das Abendmahl als liturgische Feier erfaßte und dieses sich im religiösen Bewußtsein des einzelnen und eines Zeitabschnittes verwirklichte.

Iserloh gibt die personelle Einschränkung auf und stellt die Aushöhlung der christlichen Wahrheit, die er bei Ockham fand, für das religiöse Bewußtsein des Spätmittelalters im allgemeinen fest. Er beweist dies sehr überzeugend damit, daß eine Theologie vom Zentrum des Glaubenslebens, der Messe, fehlt. Dies läßt ihn auf eine Lücke im religiösen Bewußtsein schließen (S. 275). Das Zurücktreten der Meßtheologie ist aber nicht negativ zu erklären, wie Iserloh das tut, sondern positiv. Die Messe als liturgische Handlung ist zum Bestandteil des täglichen Lebens geworden. Ihre Bedeutung und ihr kultischer Vollzug ist so zum selbstverständlichen Besitz des religiösen Bewußtseins geworden, daß die Humanisten darin eine Vergleichsgültigung der Messe sehen konnten und warnen mußten. Für den Laien wie für den Theologen lohnte es sich nicht mehr, über die Meßopfertheorie weiter nachzudenken. Man hatte ja die weit interessanteren Fragen nach dem Verhältnis von Substanz und Akzidens, von *qualitas* und *quantitas*. An ihrer Lösung konnte man den Scharfsinn der Logik beweisen. Wenn man über die Messe nachdachte, dann nur über aktuelle liturgische oder kasuistische Probleme, mit deren Lösung sich z. B. Gerson zufriedengab. Hätte Iserloh auch die thematische Einschränkung aufgegeben, so hätte er vielleicht für Ockham, bestimmt aber für das religiöse Bewußtsein des Spätmittelalters im allgemeinen feststellen können, daß man

hier nicht nur von einer religiösen Entleerung, besonders in Sachen des Abendmahls reden kann. Hier wird Iserlohs Werk für die abendmahlstheologische Forschung richtungweisend, nämlich der Abendmahlsfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters nachzugehen.

Aus dem gewonnenen Ergebnis, daß in der Theologie des Wilhelm von Ockham sich ein Verlust an christlicher Wahrheit und damit eine immanente Tendenz zur Häresie findet (S. 274, Anm. 303), zieht Iserloh die Konsequenz: Ockhams Denken wirkt negativ und positiv auf Luther und wird so zur Ursache der Reformation. In der Bearbeitung dieses zweiten Themas wird nichts wesentlich Neues gebracht. Sie tritt hinter der des ersten zurück und erschöpft sich in Hinweisen, ohne in einem besonderen Kapitel, wie man das erwartet, systematisch, vielleicht auch historisch zu zeigen, wie Ockhams Denken Luther beeinflusste, verarbeitet oder abgewandelt wurde. Iserloh sieht eine zweifache Wirkung des „*venerabilis inceptor*“ auf den Reformator. Die negative: Luther widerspricht der theologischen Konzeption Ockhams, besonders deren Bibelferne. Die positive: Ockham bereitet bestimmte Gedanken Luthers vor, die Imputationslehre (S. 100), die Lehre von der Konsubstanz von Christi Leib und Blut mit den Elementen des Abendmahls (S. 277), die Lehre von der Ubiquität (S. 278) und Luthers gleichgültige, ja negative Einstellung zur Messe (S. 274 ff.). Hier können wir Iserloh nicht zustimmen. Luther stand als Mönch der Messe und ihrer Bedeutung nicht gleichgültig gegenüber, sondern war tief von ihr beeindruckt. Las er doch im Jahr 1506/07 die Erklärung des Meßkanons von Gabriel Biel mit innerer Anteilnahme, ja mit blutendem Herzen, wie er später sagte (H. Boehmer: *Der junge Luther*, 1925, S. 54). Die Erregtheit während seiner Primiz zeigt nur zu deutlich, daß in Luthers religiösem Bewußtsein die Messe ihren festen Platz hatte. Wenn er später ihren Opfercharakter nicht mehr mit der Heiligen Schrift vereinbaren konnte, so darf dafür nicht, wie Iserloh das tut, das Fehlen der Meßtheologie bei Ockham und in dem von ihm beeinflussten Spätmittelalter verantwortlich gemacht werden, so daß durch dieses Zurücktreten der Messe eine Lücke in Luthers religiösem Bewußtsein und damit eine gleichgültige Einstellung gegen die Messe hervorgerufen worden wäre. Luthers Ablehnung der Messe ist doch allein in seinem reformatorischen Umbruch begründet.

Iserloh zeichnet das Verhältnis Ockhams zu Luther in dem Schema von Ablehnung und Übernahme. Ockhams bibelferne Theologie ruft in Luther die Reaktion des bibelnahen Denkers hervor. In diesem Widerspruch gegen Ockham werden aber einzelne Gedanken lebendig, die sich in der Theologie des Meisters angelegt finden. Man kann aber Luthers Werk nicht in dem Schema von Übernahme und Ablehnung begründet sehen. Luther hätte nicht zum Reformator werden und mit der römischen Kirche seiner Zeit brechen müssen, wenn es ihm nur darum gegangen wäre, dem Ockhamismus zu widersprechen und sich von seiner religiösen Seichte abzuwenden. Wie Gerson, hätte er sich der Mystik des Spätmittelalters zuwenden können. Wenn Luthers Denken nur in dem Wunsche begründet war, fromm zu sein (so Clemens Maria Hofbauer cf. S. XXXIII), so hätte er sich der Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters zuwenden können. Die Ursachen der Reformation liegen aber tiefer als in der Auseinandersetzung mit einem philosophischen System nach dem Schema Iserlohs. Sie sind aus der Auseinandersetzung mit dem Leben schlechthin hervorgegangen, das Luther wegen seiner Sündhaftigkeit in jedem Augenblick unter dem Zornesgericht Gottes stehend erfuhr. Nicht die Begegnung mit Ockham machte Luther zum Reformator, sondern die mit Gott. Diese Einsicht ist Iserloh dadurch verbaut, daß er Luthers reformatorischen Ansatz aus dem Widerspruch oder der Zustimmung zu ockhamistischen Gedanken zu erklären sucht. Der Bruch mit der

römischen Kirche und ihrer Theologie wurde für Luther notwendig, weil sie ihn in dieser Begegnung hilflos allein gelassen hatte. Erst nachdem er die Wirklichkeit des gnädigen Gottes in Christo durch Wort und Sakrament erlebt hatte, verlor das Gotteserlebnis seinen lebenszerstörenden Charakter. Wie muß es um die Kirche des Spätmittelalters als Ganzes gestanden haben, also nicht den Ockhamismus allein, wenn sie diese Wirklichkeit nicht mehr vermittelte! Hier können wir dem Urteil Iserlohs von der religiösen Entleerung, von dem Substanzverlust an christlicher Offenbarung nur zustimmen. Und doch muß seine These sofort eingeschränkt werden auf die philosophische Theologie. Iserloh kann nämlich die Säkularisation nur an einer theologischen Haltung zeigen und wird dies doch nicht ohne weiteres auf das ganze religiöse Leben ausdehnen können. Zu dieser Einschränkung werden wir auch durch Luthers Haltung zur nicht-philosophischen Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts geführt. In ihr glaubte er doch etwas von der Wirklichkeit Christi finden zu können, die ihm in den Sentenzenkommentaren verlorengegangen ist (man vgl. Boehmer a. a. O., S. 136; Otto Scheel, Martin Luther I, 1921, S. 70 ff., 275 ff.; WA. 1, S. 152). Daß auch sie seine Existenzfrage nach dem gnädigen Gott nicht endgültig beantworten konnte, lag in der Eigenart dieser Frömmigkeit, die sich im Gegensatz zur philosophischen Theologie herausgebildet hatte. Verlor die scholastische Theologie den Sachgehalt der christlichen Offenbarung in philosophischen Spitzfindigkeiten, so löste die nicht-philosophische Theologie die christliche Wahrheit in mystischer Psychologie auf oder suchte sie in ethischem Aktualismus zu verwirklichen. In beiden Fällen wird die christliche Offenbarung verdunkelt; es fragt sich nur, wo sie noch am hellsten leuchtete. Dieser Frage konnte sich Iserloh durch seine thematische Einschränkung nicht stellen.

Für die Ockhamforschung bedeutet das Werk Iserlohs die notwendige moderne Darstellung der Theologie des „venerabilis inceptor“. Sie bringt in einer umfassenden Form das Denken Ockhams auch dem nahe, der sich nur am Rande mit ihm beschäftigen kann. Für die spätmittelalterliche Geistesgeschichte hat Iserloh mit der Theologie Ockhams eine theologische Haltung aufgezeigt, die zur religiösen Entleerung im katholischen Raum beitrug. Ist dieser Substanzverlust an christlicher Wahrheit für das Spätmittelalter allein im Ockhamismus begründet und darf er für die Kirche des 14. und 15. Jahrhunderts besonders in Sachen des Abendmahls verallgemeinert werden? Wieweit ist in ihr das Wort Gottes außerhalb der philosophischen Theologie noch lebendig geblieben und in welcher Form, unter welchen äußeren Umständen und in welcher Verzerrung? Werden die Ursachen der Reformation in dem Schema von Übernahme und Ablehnung ockhamistischer Gedanken durch Luther zutiefst erfaßt? Das sind die Fragen, die sich uns durch die Thesen Iserlohs ergeben.

The University of Chicago, Dept. of Church History

Gottfried Krodel

Magistri Johannis Hus, *Tractatus de Ecclesia*, e fontibus manu scriptis in lucem edidit S. Harrison Thomson. (Studies and Texts in Medieval Thought, Vol. 3) University of Colorado Press; Cambridge, W. Heffer & Sons, 1956. Pp. XXXIV, 251. S. 42 s.

Ever since K. Ullmann has published his „Reformatoren vor der Reformation“ (11 1866) historic research in all its fields has more and more concentrated on the later Medieval Ages. But everyone who engages himself deeply with a single problem of the theology of the pre-Reformation period soon has to realize that the source-material is not as readily obtainable as one might wish. The availability of such source material is far

from satisfying, although G. Ritter made a most auspicious beginning with his „Studien zur Spätscholastik“ (SHA 1921/22). The Library of Christian Classics presents in its thirteenth volume, „Late Medieval Mysticism,” and in its fourteenth volume, „Advocates of Reform,” a comparatively popular introduction into the spiritual world of this period by issuing parts of important treatises. Small editions of manuscripts pertaining to this time are sometimes to be found in book form, and infrequently in periodicals. Yet many of them are still locked away in the manuscript-treasures of libraries and archives, or only available in rare book editions which are quite difficult to obtain. Due to this fact, it would be of much help to the searching scholar, were someone to catalogue these publications. This would mean that the works of Schottenloher and Wolf would be extended further into the later Medieval Ages than they are now, that they would be carefully worked over and brought as much up to date as possible.

S. H. Thomson, to whom we owe much gratitude for his publications of works of Wyclif and Hus, has now edited „Tractatus de Ecclesia” by John Hus. Thus he made this very important treatise of the Czech reformer available in a modern edition which can satisfy all demands of today's scholar. One can only admire the zeal with which Thomson collected the manuscripts and tried to make use even of those which are to be found in libraries behind the Iron Curtain. In a preface, Thomson presents the historic and theological situation in which Hus' treatise appears. The text itself consists of a careful combination of the best manuscripts which the editor was able to copy.

One criticism is to be made, but it by no means decreases the value of this edition, or the merit of the editor. This criticism concerns the treatment of the problem of Hus' indebtedness to Wyclif. Thomson states that no little attention has been given to this problem, especially in the Apparatus (XXXII). He does not assure the reader that this problem is resolved, both in general, and as far as this particular treatise is concerned. Thomson considers such a solution unnecessary. He tries to explain this omission, saying that Hus borrowed freely, yet at the same time with great discrimination from the English reformer (XXXIII). He refers to J. Sedlák „Husuv traktat 'De ecclesia'” (1915) – (see Thomson VIII).

But this explanation cannot satisfy, especially since Thomson follows Sedlák and in doing so negates the theory of J. Loserth. Loserth states that Hus' work, in its dogmatic parts, contains hardly a line which does not come from Wyclif (Hus and Wyclif II, 1925, according to Thomson VIII). Thomson points out that the indebtedness of Hus to Wyclif could not have existed in the terms set forth by Loserth (VIII f. XXXIII). The preface could have given Thomson the opportunity to build up his own position. The text and apparatus would have made it possible to prove it. This could have been accomplished if these parts of the text which Hus directly took from Wyclif would appear in a different type-face or would be reprinted in the apparatus. Thomson suggests that the references to Wyclif are incomplete (LXXXIII). Yet the exact references of the indebtedness of Hus to Wyclif would enable the carefully searching reader to investigate Thomson's theory. In addition the reader could then also form his own ideas on the following questions: How did Hus and his surroundings change the theology of Wyclif? – How far are his own ideas totally new, maybe even contrary to those of the English reformer?

In considering such a criticism, it is only fair to point out that a text edition may not be the place for a survey of such a question. However, since Loserth's thesis is based on parallel juxtaposition of selections from Wyclif and Hus, only a similar method can

show how right or wrong Loserth is. Thus it would especially clearly emphasize the point at which Hus brought forth his own thoughts, and so establish the unique position the Check reformer holds in the spiritual development of the later Medieval Ages.

The University of Chicago, Dept. of Church History

Gottfried Krodel

Josef Benzing, *Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert* (Bibliotheca bibliographica. Sammlung bibliographischer Handbücher von Michael O. Krieg, Bd. 18). Bad Bocklet / Wien / Zürich / Florenz, Walter Krieg Verlag 1955, XIV, 50 S. DM 16,-.

—, *Ulrich von Hutten und seine Drucker*. Eine Bibliographie der Schriften Huttens im 16. Jahrhundert mit Beiträgen von Heinrich Grimm (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, hrsg. von Carl Wehmer, Bd. 6). Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1956. XV, 160 S. DM 26,-.

Josef Benzing, Verfasser des hervorragenden „Buchdruckerlexikons des 16. Jahrhunderts (deutsches Sprachgebiet)“ (1952), legt in den oben angezeigten Schriften sehr sorgfältig und zuverlässig gearbeitete vollständige Bibliographien der beiden Humanisten Johannes Reuchlin (anlässlich von dessen 500jährigem Geburtstag [22. Februar 1455]) (mit 155 Nrn.) und – unter Beschränkung auf die im 16. Jahrhundert gedruckten Ausgaben – Ulrich von Hutten (mit 270 Nrn.) vor. Der Stoff ist jeweils in einzelne Sachgruppen aufgegliedert (*Reuchlin*: Selbständig erschienene Schriften; Übersetzungen; Briefsammlungen und Einzelbriefe; Literarische Beigaben; Herausgegebene Schriften. – *Hutten*: Gesammelte Werke; Einzelschriften; Herausgegebene Schriften; Literarische Beiträge; Die [fast nur in ihrem zweiten Teil von Hutten herrührenden] *Epistolae Obscurorum Virorum*, sowie als Anhang: *Trias Romana* [mit P. Kalkoff Hutten zugeschrieben]). Innerhalb der einzelnen Gruppen sind die betreffenden Schriften stets chronologisch nach dem Erscheinungsjahr der Urdrucke geordnet, denen sich dann in jedem Fall sogleich die jeweiligen Nachdrucke anschließen. Jeder Einzelschrift Reuchlins und Huttens sind kurze Angaben über Entstehungsgeschichte, Abfassungszeit und Inhalt (bei Hutten außerdem mit modernem Druckort) vorausgeschickt. Titel- und (nach Orten zusammengestelltes) Druckerregister erschließen den reichen Inhalt. Fehlte bisher für Reuchlin überhaupt noch eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Bibliographie, so ersetzte Verf. mit seiner umfangreichen Hutten-Bibliographie den vor fast hundert Jahren veröffentlichten „Index bibliographicus Huttenianus“ Eduard Böckings; hier vollbrachte Verf. eine besonders schwierige und wertvolle Leistung, indem er erstmals fast alle der in großer Zahl vorliegenden heimatlosen Hutten-Drucke einwandfrei nach Druckort und Drucker bestimmen konnte. Sehr nützlich ist auch die von Heinrich Grimm beigezeichnete tabellarische Übersicht über „Entstehungszeiten und Entstehungsorte der Schriften Huttens“.

Zur Reuchlinbibliographie ist S. 35 f. zu Nr. 118 noch nachzutragen Georg Spalatins im Frühjahr 1516 verfaßte und im Jahr 1521 (bei Grimm-Wirsung in Augsburg) veröffentlichte deutsche Übersetzung der lateinischen Übertragung Reuchlins der (griechischen) *Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum* des Athanasius Alexandrinus (vgl. Panzer, *Annalen der älteren deutschen Literatur*, Bd. 2, S. 1, Nr. 1039).

Beide Bibliographien füllen für das Schrifttum des 16. Jahrhunderts empfindliche bibliographische Lücken.

Bovenden über Göttingen

Hans Volz

Bertram Lee Woolf, editor and translator, *Reformation writings of Martin Luther*. Vol. 2. New York, Philosophical Library, 1956. Pp. 340. \$ 7.50.

This second volume in the series on *The Spirit of the Reformation* includes writings of Luther "from the period between the autumn of 1519 (after the public debate with John Eck at Leipzig) and the high summer of 1521 (when Luther completed his New Testament in German)." Luther's prolific output on a wide variety of subjects between 1517 and 1521 intensifies the editor's problem of organization and selection. Of the one hundred and eleven pieces plus a great number of letters which flowed from Luther's pen in those four years, only ten appear in volume one and eighteen in volume two in this series.

What principle of selection is to be applied? The editor of the volume wished "to indicate a few of the aspects of Luther study which have struck our special attention." The result is a fairly representative selection of the writings of the "Young Luther." We find some of the early disputations, sermons, devotional and expository writings, and of course treatises which are landmarks in the early part of the Reformation era. If the price of the books in the series were not prohibitive, these volumes might whet the appetite to delve into Luther's thought more deeply. But it would be a mistake to say that they can provide a scientific basis for Luther study, as the editor seems to imply in discussing the merits of previous translations of Luther into English (Vol I, p. 6).

An editor and translator of Luther's writings has an opportunity for scientific investigation if he goes beyond reproduction of what his predecessors or contemporaries have done. In this respect the editor and translator of the volume under review falls short. By and large the historical introductions and notes found in the *Weimarer Ausgabe* of Luther's works and other editions, notably the *Münchener Ausgabe*, are reproduced. Scriptural references are not treated consistently. Documentations of references from Canon Law do not refer to specific editions. *A Sermon on Receiving Properly the True and Sacred Body of Christ* is found in *Weimarer Ausgabe* 7, pp. 692-697, not on pp. 792-794, 795-802. The translator also has a proclivity to use the English derivative of the Latin root, e. g. *irati iudicis* = of an irate judge, *veneratur* = venerates you; *mitigantur* = to mitigate.

Anyone who has tried his hand at putting Luther into English knows of the Scylla on the left of slavish adherence to the original and the Charybdis on the right of too liberal a rendering of the original. Happy the man who can transcend these difficulties and provide a rendering which is faithful to the original yet free in its style. On the whole, these translations read well. But upon comparing the translation with the original, one could wish for greater accuracy.

Philadelphia, Muhlenberg Press

H. T. Lehmann

George Wolfgang Forell, *Faith active in Love. An Investigation of the Principles underlying Luther's Social Ethics*. New York, The American Press 1954. X, 200 S. \$ 3.75.

Die Verdienstlichkeit eines derartigen Buches kann schwer überschätzt werden, da es dem englischsprechenden, insbesondere dem nordamerikanischen Leserkreis die verwickelte Problematik von Luthers Sozialanschauung in klarer, sorgfältig überlegter und durchgeführter, erfreulich sachkundiger Weise nahebringt. Der Verfasser, geborener Deutscher, der später nach Nordamerika auswanderte, überblickt die wesentliche

deutsche, skandinavische, englische und nordamerikanische Forschung zu diesem Thema bis hin zur vordergründigen Polemik, aus der außer der Auseinandersetzung zwischen Peter F. Wiener und Gordon Rupp¹ das Buch von William McGovern, *From Luther to Hitler* (The History of the Fascist-Nazi Political Philosophy), Boston 1941, hervorzuheben ist, außerdem einen beachtlichen Ausschnitt aus der sozialgeschichtlichen Forschung zum Spätmittelalter. Sein eigenes Bemühen ist vorwiegend systematisch-interpretierend gerichtet; er möchte aus Luther die entscheidenden Einsichten und Impulse zur Bewältigung der sozialetischen Aufgaben überhaupt gewinnen und scheut darum vor Kritik an ihm nicht zurück, übt sie jedoch in einer vorbildlich überlegten, gerechten, zurückhaltenden Weise (bes. p. 163). Nach einer Überschau über die Problemlage räumt er einige Mißverständnisse aus dem Wege, so die Ableitung des Kapitalismus und des Nationalismus aus der Reformation. Gegen das erste bietet er einerseits die vorreformatorische, insbesondere die kuriale Verfestigung des Frühkapitalismus auf, andererseits Luthers Polemik gegen den Zins in den Jahren 1520–1524, gegen das zweite den konziliaren Grundzug von Luthers Anschauung von der Kirche, soweit ihre Rechtsgestalt in Frage steht. Sodann fragt er nach Luthers methodischem Grundprinzip. Er bekennt sich hier gegen Tawney, der die prinzipielle Klarheit bei Luther überhaupt leugnete, und Troeltsch, der den Reformator voreilig dem kirchlichen Typus des Christentums und seinen Requisiten zuordnete, zu Auléns Beurteilung von Luthers Denken als „dynamisch“, überbietet aber diesen Formalismus sofort durch das inhaltliche Datum der Sündenvergebung aus Liebe, die die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Kern bestimmt. Von da aus wird die Trennung der Ethik in eine individuelle und soziale Sphäre ebenso unmöglich (gegen Troeltsch), wie der aristotelisch-scholastische Ausgang von der Selbstliebe oder auch eine (pseudopietistische) Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung als Werk Gottes und Werk des Menschen. Vielmehr kommt – nach den klassischen Formulierungen in der „Freiheit eines Christenmenschen“ und im „Sermon von den guten Werken“ – der Glaube, der die Früchte selbstverständlich als guter Baum hervorbringt, in den Mittelpunkt der Ethik. Dies kehrt den römisch-katholischen Begriff der *fides caritate formata* sachlich um: der Glaube enthält die Führung an Stelle der *caritas*. Eine ähnliche Umkehrung erfährt der Liebesbegriff, wobei sich der Verf. Holl und besonders Nygren in der scharfen Entgegensetzung anschließt: überfließende spontane Liebe von oben nach unten macht das Wesen Gottes aus. Als praktisches Prinzip der Sozialethik spricht der Verf., Lau folgend, die (nicht als starres System gemeinte) Konzeption der natürlichen Ordnungen an, die dem Naturrecht subsumiert, der Vernunft unterworfen, dabei aber in der konkreten Geschichte wandlungsfähig sind. Das begrenzende Prinzip ist die eschatologische Erwartung, die Forell stärker als seine Vorgänger an diesem Punkte (Billing, Wingren) unterstreicht, besonders auch durch den Hinweis auf den apokalyptischen Eindruck, den die geistliche Machtzusammenballung im Papsttum und die militärische im Türken auf ihn machte: Beide zusammen erfüllten für ihn den biblischen Begriff des Antichrists. Auf solchem existentiellen Hintergrund – und hier ist der Punkt, wo der Verf. zugleich um Verständnis für Luther wirbt und ihn von heutigem Denken aus kritisiert – konnte alle, im einzelnen durchaus auch von ihm gewünschte Sozialreform nur einen temporären Charakter haben, sie konnte einen tod-

1. Peter F. Wiener, *Martin Luther Hitler's Spiritual Ancestor*, London 1945; Gordon Rupp, *Martin Luther. Hitler's Cause or Cure*, London 1945.

geweihten Körper nur hinfristen. Darum war die Reformation nach ihrer geschichtlichen Wirkung – nicht nach ihrem Grundsatz – stärker in der Polemik gegen soziale Mißstände als im Entwurf einer Neuordnung.

Das Ganze ist ein sehr verständiges Buch, dem (nach dem Umschlagtitel) eine 10jährige Beschäftigung mit dem Gegenstand zugrunde liegt. Wohl wünschte man vielfach die Auseinandersetzung eindringender, etwa in der Lehre vom Beruf, vom ordo, vom Gesetz (die Frage nach Luthers Rechtsbegriff wurde scharf allerdings erst seitdem durch Johannes Heckel gestellt), von der Gemeinschaft. Elerts Morphologie ist nach ihrem grundsätzlichen Teil ungenügend ausgewertet, ebenso Törnvals energische Betonung des Schöpfungsgedankens bzw. -aspekts nicht aufgenommen. Doch heben diese Mängel den Wert des übrigen nicht auf, rufen freilich nach einer Fortsetzung der Untersuchung.

Berlin-Zehlendorf

Martin Schmidt

Hajo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Moses*. Göttingen, Göttinger Verlagsanstalt 1955. Pp. 130. DM 6,80.

Luther's theological development must be portrayed not simply in terms of a one-front battle, but of a two-front battle, against Roman Catholicism on the right and radicalism on the left. Too often it has been made to appear that, theologically speaking, the creative "battle" had been won by 1521, and later years represented simply a "mopping-up operation" and reconstruction. Here, however, in a neatly planned study (under the tutelage of Gogarten and Hirsch), Dr. Gerdes shows convincingly how much Luther's thought advanced when he faced the challenge of Karlstadt, who made Scripture a revealed "spiritual" law, and Müntzer, who used Scripture to ratify his alleged "spiritual" revelations. What is the relation of *Christian freedom* to the *binding authority of Scripture*? Gerdes brings this question into focus upon the problem of the Law, and specifically the Law of Moses.

From the monograph emerges a much more lively picture of the 1520s than usual. Luther is shown developing in controversy, and the many live alternatives which perplexed men of the day faced are seen in clearer perspective. Christian freedom and Scriptural authority, faith and works, letter and spirit, gospel and law, exegesis literal and allegorical, natural law, reason, public order: all these topics and more were affected by the struggle. Luther discerned the futility of the old notion that, though Moses' ceremonial and judicial statutes had been abrogated, his moral law (enhanced by the Sermon on the Mount) remained simply binding. This notion needed to be revised! Luther's revision will astonish many: his Christian freedom and his constructive sense of reason and natural law. Here is a discussion with profound present-day significance! A "third use of the law," by the way, simply does not belong with his insight.

Criticisms of details in this study should stand aside in acknowledgment of its excellence, but one or two points may be worth mentioning. To translate "Vide, an vere (sc. Scripturam) führt" (cited, incidentally, in a context rather remote from Luther's) as: „Sieh zu, ob's wahrhaft Schrift ist“ (p. 54), emphasizes the dynamic subjective factor in the use of Scripture, but seems to forget that a tension must be maintained between this dimension and that of the objective givenness of Scripture. Again, to deny to Müntzer a "religiosity of personal depth such as Luther possesses" (p. 95) seems gratuitous; whether Müntzer was at bottom "a cool skeptic" or not, he did

have a religiosity of his own, and even today we must contend with it in its own terms, not just against the norm of Luther.

Maywood, Illinois

Robert H. Fischer

Irmgard Höß, *Georg Spalatin 1484–1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1956. 467 S., 7 Bilder.

Die Bedeutung der Juristen für den Gang der Reformation ist noch längst nicht genügend herausgearbeitet worden. Dem idealisierenden 19. Jahrhundert stand (wie weithin auch noch unsere Gegenwart) das theologische Anliegen Luthers mit einer Ausschließlichkeit im Mittelpunkt der Betrachtung, daß der Praxis staatlichen Lebens – und hierauf kam es damals doch wesentlich an – keine Gerechtigkeit widerfahren konnte.

Dies am Beispiel des kursächsischen Prinzenerziehers und späteren Geheimsekretärs Kurfürst Friedrichs des Weisen, Georg Burckhardt aus Spalt im Stifte Eichstätt, der sich seit seiner Magister-Promotion i. J. 1503 Georg Spalatinus nannte, nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst seiner Jenenser Biographin Irmgard Höß. Als Kanzleireferent für die Wittenberger Universität und geistlicher Betreuer des Kurfürsten kam der dem Erfurter Humanistenkreis entstammende Jurist im Zusammenhang mit dem Reuchlin-Streit zum erstenmal in Berührung mit Luther, dem er sich alsbald in Freundschaft verband. Er kannte die 95 Thesen, noch ehe sie am Portal der Schloßkirche angeschlagen wurden, sein Aufgabenkreis und sein Einfluß bei Hofe wuchsen mit der sich auswachsenden Reformation selbst; er war in der Folge der Vermittler zwischen Professor und Kurfürst, den dieser nur einmal gesehen – Worms 1521 – und niemals gesprochen hat. Diese Aufgabe wurde Spalatin von Luther keineswegs leicht gemacht, und die Verdienste, die sich Spalatin, oft im Widerstand gegen den Freund, um Luther erworben hat, rechtfertigen es, die Biographie zu einer allgemeinen Reformationsgeschichte auszuweiten. Denn die Leistung Luthers wird dadurch nicht geringer, wie die Autorin zum Schluß maßvoll vermerkt.

Die reformatorische Verantwortung, die Spalatin vom Auftreten Luthers an mit diesem gemeinsam zu tragen hatte, wurde nicht leichter, als er nach dem Tode Friedrichs des Weisen aus dem Hofdienst ausschied, um sich nach seiner Hinwendung zur Theologie als Pfarrer von Altenburg praktischer Kirchenarbeit zu widmen. Zwar wurde er auch jetzt noch als diplomatischer Berater in Kirchensachen herangezogen, 1530/32 galt er als ausgesprochener Gegner der hessischen Bestrebungen (S. 358 ff.), aber seine originäre Leistung scheint er beim Aufbau der konsistorialen Kirche vollbracht zu haben. Daß ihn dabei die Aufgaben der Ehegerichtsbarkeit und der geistlichen Jurisdiktion überhaupt anzogen (S. 372 f.), verdient ebenso hervorgehoben zu werden, wie die gerade hier besonders eindringliche kritisch-realistische Darstellung, die sich die protestantische Theologie längst zu eigen gemacht hat, ihrer Historiographie aber noch weithin mangelt. So gleicht der Lebensgang Spalatins in vielfältiger Hinsicht demjenigen Groppers, der sich eine Generation später aus juristisch-humanistischen Anfängen zum theologischen Sammler des Reformkatholizismus entwickeln sollte.

Aber nicht nur die Reformationsgeschichte wird Gewinn aus diesem mit scharfem Blick für das charakteristische Detail geschriebenen Buche ziehen können, sondern auch der Landesgeschichte wird an einem Schulbeispiel die Bedeutung der Visitation

für die Aufrichtung der Landeshoheit demonstriert (S. 336). Schließlich war Spalatin auch Historiker, stand in engen Beziehungen zu dem Habsburger-Historiographen Suntheim (S. 72) und hinterließ u. a. eine Sachsenchronik, über die die Autorin eine gesonderte Untersuchung in Aussicht gestellt hat. Sie verspricht, ein besonders helles Licht in der Finsternis der Geschichte der Historiographie im 16. Jahrhundert aufzustecken.

Kritisch sei schließlich noch zweierlei zu dem weithin in ungedruckten Quellen fußenden Werke angemerkt: Höß schreibt die Reichstagsladung Luthers einer Abrede Friedrichs des Weisen mit Kurfürst Richard von Trier zu und führt diese auf eine Initiative Spalatins zurück (S. 155), übersieht aber die Rolle, die Heinrich von Nassau 1519 bei derartigen Verhandlungen gespielt hat (vgl. auch S. 185). Eine Auseinandersetzung mit Kalkoff wäre in diesem Punkte erforderlich gewesen. Endlich wird man die Haltung Sachsens auf dem Augsburger Reichstag von 1530, während dessen Verlauf sich Spalatin zum erstenmal zum Gedanken des Widerstandes gegen den Kaiser äußerte, erst nach der Edition der Reichstagsakten endgültig beurteilen können.

Marburg/L.

Lutz Hatzfeld

Josef Benzing, *Eine unbekannte Ausgabe der Confessio Augustana vom Jahre 1557*. Wiesbaden, Franz Steiner 1956. 31 S.

Mit seinem Bericht über eine bisher ganz unbekannte und wohl nur in kleiner Auflage erschienene deutsche Ausgabe der *Confessio Augustana*, die in der (möglicherweise von dem bisherigen Frankfurter Buchbinder und Drucker Jobst Gran geleiteten) Privatdruckerei des Grafen Anton I. von Isenburg-Büdingen auf der Ronneburg (bei Gelnhausen) im Sommer 1557 fertiggestellt wurde, verbindet Verf. eine bibliographisch genaue und mit Fundortsangaben versehene Zusammenstellung der während des 16. Jahrhunderts herausgekommenen vierzig selbständigen deutschen Ausgaben des Augsburger Bekenntnisses. Diese Bibliographie, die Heinrich Ernst Bindseils älteres Verzeichnis in Bd. 26 des *Corpus Reformationum* wesentlich ergänzt, ist innerhalb der drei Abschnitte jedesmal chronologisch angeordnet (A. Ohne die *Apologia Melanchthons* [Nr. 1–12: 1530–1598]; B. Mit der *Apologia Melanchthons* in der Übersetzung des Justus Jonas [Nr. 13–38: 1531–1584]; C. Mit der *Repetitio* [Nr. 39–40: 1555 und 1558]). Ein erheblicher Teil dieser Ausgaben findet sich (nach Mitteilung von Dr. O. Beuttenmüller, Bretten) auch in der an Melanchthon-Drucken besonders reichen (von Benzing nicht berücksichtigten) Bibliothek des Melanchthonhauses in Bretten (Nr. 2a. 14. 15. 16. 18. 19. 20. 22. 26. 27. 28. 29. 31. 33. 34. 36. 37). Bei Nr. 15 ist in Zl. 3 hinter „*Apologia*“ der Doppelstrich sowie bei Nr. 20 in Zl. 1 „oder“ vor „*Bekantnus*“ und Zl. 3 „dem“ vor „*Reichstag*“ ausgefallen; ferner muß es dort in Zl. 2 heißen: „*Stedte*/[schw.:] *Vberant-*|| *wort*“. Nach mündlicher Mitteilung des Verf. ist es ihm kürzlich gelungen, von der ersten, noch 1530 vor Melanchthons *editio princeps* (von 1531) erschienenen Ausgabe Nr. 4, deren einziges bisher bekanntes (aber noch nicht nach Druckort und Drucker bestimmtes) Exemplar durch die Kriegereignisse auf der Berliner Staatsbibliothek verlorengegangen ist, nachträglich ein weiteres in der Hofbibliothek zu Aschaffenburg aufzufinden und nach seiner Herkunft (Nikolaus Schirlentz in Wittenberg) genau zu bestimmen.

Bovenden über Göttingen

Hans Volz

Arthur Rhode, *Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande* (Marburger Ostforschungen, im Auftrage des J. G. Herder-Forschungsrates herausgegeben von E. Keyser, Band 4). Würzburg, Holzner-Verlag 1956. VIII, 263 S., DM 12,-.

Die evangelische Kirche des Posener Landes, auch manchem Fernerstehenden durch Namen wie Val. Herberger, Joh. Heermann, J. A. Comenius und aus neuerer Zeit Johs. Hesekei, Paul Blau nicht unbekannt, hat hier eine umfassende Darstellung ihrer Geschichte gefunden. Die Arbeit war zunächst weit umfangreicher geplant. Der erste, bis 1570 reichende Band lag bei Kriegsende in Maschinenschrift vor, ist aber 1945 verlorengegangen. Nun hat D. theol. A. Rhode, bis dahin Superintendent und Dozent am Theol. Seminar in Posen, trotz Verlust seiner Bücher und Vorarbeiten im hohen Alter das Werk nochmals begonnen und glücklich vollbracht.

Nach 3 Kapiteln über die Zeit vor der Reformation (Abschnitt A) wird diese selbst in 13 Kapiteln (B) geschildert. Der aufschlußreiche Bericht über die polnischen Bibelübersetzungen in Kap. 9 und der Lebensabriß E. Glicznars im 12. Kap. seien besonders hervorgehoben. Die Abschnitte C und D beschreiben in 9, bzw. 8 Kapiteln die Verfolgung und den Todeskampf der Posener Kirchen bis zur ersten Teilung Posens. 3 Kapitel sind der Zeit der Glaubensduldung gewidmet (E). Hier fesselt namentlich der Bericht über die Auseinandersetzungen zwischen Adel und Bürgertum nach erlangter Glaubensfreiheit (Kap. 3). Auf S. 129 sind die Angaben über die Schichtung der Bevölkerung zu Ende des 18. Jahrhunderts wertvoll. Sieht man von den drei Einleitungskapiteln ab, so ist hier die erste Hälfte der Darstellung erreicht. – Die letzten Abschnitte „Die preußische Zeit“ (F, hier sind besonders die Ausführungen über die Union zu beachten, wobei deren Verherrlichung durchaus vermieden ist), „Unter polnischer Herrschaft 1919–1939“ (G) und „Die evangelischen Gemeinden während des Zweiten Weltkrieges“ (H) sind also recht ausführlich gehalten. Für die letzten 70 Jahre seiner Darstellung konnte der Verf. nicht nur seine Forschungen in Pfarrarchiven verwerten, denen wir manche anschauliche Einzelheit verdanken; sondern hier fußt er weithin auch auf eigenen Erinnerungen und Erfahrungen, für die Zeit von 1919 an durch Ergänzungen einiger Mitarbeiter unterstützt. So liegt der Wert des Buches vor allem in den letzten drei Abschnitten, deren Inhalt noch nirgends so ausführlich abgehandelt worden ist. Manche Tatsachen werden auch dem Freund der Posener Kirchengeschichte neu sein, wie z. B. die Mitwirkung der römisch-katholischen Domkapelle bei der Einweihung der evangelischen Kirche in Gnesen (S. 131); das Bestehen eines Konsistoriums in Bromberg (S. 134); die Beteiligung römisch-katholischer Räte am Posener Konsistorium nach 1815 (S. 137); der Einsatz evangelischer Pfarrer für die Herstellung der Goldenen Kapelle im Posener Dom (S. 154); der Plan einer Teilung der Provinz um 1848 (S. 156). – Erfreulich ist die starke Berücksichtigung der sozialen Verhältnisse, gerade auch in der älteren Geschichte (vgl. G. Israels Bemühungen um die Hebung des Bauernstandes, S. 30, H. v. Rappards Selbstbekenntnis, S. 138, und die Wanderfürsorge und Siedlungsarbeit B. Harhausens, F VII und VIII).

Der Wert des Buches erhöht sich dadurch, daß der Verf. in den mancherlei Arbeiten und Kämpfen der Posener Kirche, zumal seit 1919, an vorderster Front stand. Der Darstellung ist noch etwas von dem heißen Atem dessen abzuspüren, der selbst mit vollem Einsatz im Kampfe stand. Es wird nicht mehr viele heute schreibende Historiker geben, die die preußische Zeit so bewußt miterlebt haben und dabei ein so gutes Gedächtnis besitzen wie der letzte vom preußischen König ernannte Superintendent aus der ehemaligen Provinz Posen. Es ist durchaus begreiflich, daß ein beteiligter Zeuge und Mitgestalter die Geschichte seiner Kirche nicht in eiskalter Objektivität schreibt, wie etwa ein fern-

stehender neutraler Beobachter, sondern von seinem Standort aus. Dabei verschweigt Rhode z. B. nicht den Nachteil, der mit der Übernahme des Kirchenwesens durch die preußische Regierung verbunden war: die weitgehende Entmündigung der Gemeinden (S. 131). Klar werden die schweren Fehler der preußischen Politik im 19. und 20. Jahrhundert, zumal auf dem Gebiet der Volkstums- und der Schulpolitik aufgezeigt (S. 159 f., 175 f., 197). – Beim Lesen des letzten Abschnittes (H) und in Erinnerung an eigene Erfahrungen im „Warthegau“ während des Zweiten Weltkrieges empfindet man, wie recht der Verf. mit dem Urteil hat, daß auch diese Jahre „trotz aller Not und aller Erniedrigung viel Segen in sich beschlossen“ (S. 243).

Übrigens bietet das Werk mehr, als die Überschrift verspricht. Die Grenzen des Posener Landes werden in der Darstellung immer wieder überschritten. Auch wird die Betrachtung des kirchlichen Geschehens ergänzt durch ausgiebige Seitenblicke auf das staatliche, geistige und völkische Leben. Die Eigenart der Posener Kirchengeschichte führt zu solchen „Grenzüberschreitungen“.

Nicht nur für den Freund ostdeutscher und polnischer Kirchengeschichte ist diese Veröffentlichung wertvoll. Sie ist auch für jeden wichtig, der sich mit dem Kirchenkampf in der nationalsozialistischen Zeit beschäftigt. Das Buch ist einem weiteren Leserkreis zugänglich, zumal es auf gelehrte Anmerkungen und auf viele Fremdworte verzichtet. Dankenswert ist die gute Ausstattung, auch die Beigabe von drei Landkarten.

Wenn der Verf. am Schluß feststellt: „Die Geschichte der Kirche im Posener Land ist zu Ende“, so gilt das freilich hinsichtlich des Kirchenverbandes, der vom Posener Konsistorium aus durch D. Blau und seine Mitarbeiter geleitet wurde. Es gilt aber insofern nicht, als auch heute dort – wenn auch nur vereinzelt – Gottes Wort nach Luthers Lehre verkündigt und die Sakramente nach evangelischem Verständnis dargereicht werden. Diese Tatsache stärkt die verstreuten Glieder der Posener Kirche in der Hoffnung, „daß Gott auch durch Blut und Tränen, Verfolgung und Not immer wieder neue Keime des Wachstums legt“ (S. 244).

Im Blick auf eine zweite Auflage seien noch folgende Anmerkungen erlaubt. Zu S. 4 unten: Kann man vom Mittelalter sagen: „die Tagesarbeit wurde nicht von christlichen Antrieben durchdrungen“? – Das Urteil über A. F. C. Vilmar auf S. 163 erscheint zu scharf. Manche Gedanken dieses Theologen haben den Berichterstatter in der Diasporaarbeit gestärkt, auch seine Lehre über das göttliche Recht des Predigtamtes. – Eine nähere Kennzeichnung des S. 51 Mitte erwähnten Konzils wäre erwünscht. – Unter den Zufluchtsländern der Sozinianer nach ihrer Vertreibung aus Polen (S. 71 oben) wäre auch die Mark Brandenburg zu nennen. – Zu S. 95 unten: Freistellen für Schüler aus (ehemals) polnischen Landesteilen sind im Joachimsthalschen Gymnasium mindestens bis in die Weimarer Zeit erhalten geblieben. Zu S. 99 unten: Die Sammler der Unität gingen auch nach Bremen. – Zu S. 102 oben: Welches Hammer ist gemeint? – In Chlastawe gab es seit 1637 eine Kirche. – Zu S. 107 unten: Nach Th. Wotschke, Evangelium unter dem Kreuz; S. 90, wäre statt 1733 die Jahreszahl 1736 zu setzen. – Zu S. 110, Nr. 6: G. Smend, Die Synoden, S. 26, nimmt zwischen 1641 und 1645 eine Vakanz im Generalseniorat an. Wo ist Eder als Generalsenior nachgewiesen? Nach Werner-Steffani (Ausgabe 1904, S. 79) hieß er Michael und ist 1648 gestorben. – Liegt S. 175 ein Druckfehler vor, wo von „restlichen 15 %“ die Rede ist? Man erwartet: „90 %“. – Zu S. 199: Im deutschen Grenzschutz gab es doch auch junge Männer, die aus Idealismus und Heimatliebe eingetreten waren. – S. 201: Czarnikau wurde schon im Januar 1919 polnisch. – S. 233 Mitte könnte auch die Weltkirchen-

konferenz in Oxford 1937 erwähnt werden, an der eine starke Abordnung der Posener Kirche teilnahm. – Die Beigabe einer Zeittafel mit den Regierungszahlen der polnischen Könige und vielleicht einigen andern wichtigen Geschichtszahlen wäre erwünscht.
Sonnenwalde (Niederlausitz) *A. Starke*

Oskar Vasella, *Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit, 1515–1529. Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation* (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Beiheft 13). Universitätsverlag Freiburg (Schweiz), 1954. XVI, 375 S. Fr. 13.50, DM 13,–.

Oskar Vasella hat in einer stattlichen Reihe von Aufsätzen, die meistens in der Zeitschrift für Schweizerische Geschichte oder in der von ihm selbst redigierten Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte erschienen sind, die Reformationsgeschichte seiner engeren Heimat, Graubündens, erhellet und damit einen wesentlichen und unentbehrlichen Beitrag zur schweizerischen und allgemeinen Reformationsgeschichte geleistet. Das hier zu besprechende Buch kann sich auf diese große Vorarbeit stützen und bietet zugleich, besonders dort, wo sich die konfessionellen mit den politischen Fragen der behandelten Periode eng verknüpfen, neue Forschungsergebnisse. Theodul (nicht Theodor, wie da und dort zu lesen ist – der Name deutet auf die Walliserheimat des Geschlechts hin) Schlegel, geboren um 1485, seit 1515 Abt des Prämonstratenserklusters St. Luzi in Chur, 1529 hingerichtet, steht im Mittelpunkt der Darstellung, obschon die direkte Quellenunterlage für die Erfassung der Persönlichkeit und ihres Wirkens sehr schmal ist. Schlegel hatte in Tübingen und Heidelberg studiert und zum magister artium promoviert. Er war humanistischen und ersten reformatorischen Einflüssen von seiten Luthers und Zwinglis zunächst offen. Wie weit das inhaltlich theologisch reichte, kann offenbar nicht gesagt werden. Dann aber muß er sich um die Wende von 1522 auf 1523 entschlossen haben, der katholischen Kirche treu zu bleiben. Zusammen mit dem Domstift trat er für eine Reform der Kirche ein, wie sie bereits durch den Regensburger Konvent von 1524 und dann das eidgenössische Glaubenskonkordat vom Januar 1525 in die Wege geleitet ward. Merkwürdigerweise half dann Schlegel mit Büchern und Ratschlägen den Täufern in Chur gegen den evangelischen Prädikanten Johannes Comander. V. sieht darin einen taktischen Versuch, das Schriftprinzip der Reformation zu widerlegen. V. selbst führt in diesem Zusammenhang eine scharfe Polemik gegen das Schriftprinzip, das die „Norm des Glaubens“ für die „neugläubige Partei“ war, sich aber nun im Abendmahlsstreit und in der Täuferfrage als unzureichend erwiesen habe. Vom evangelischen Standpunkt aus möchten wir hier unserm katholischen Kollegen gegenüber nur darauf hinweisen, daß für die Reformatoren das Schriftprinzip nicht Norm im institutionellen oder gesetzlichen Sinne war, sondern Zeugnis von Jesus, unserm Christus, wie Zwingli gerne betonte. V. wirft den „Neugläubigen“ auch den Selbstwiderspruch vor, sie hätten Glaubensfreiheit gefordert, diese aber andern nicht gewährt (S. 74 u. 92). Die reformatorisch Gesinnten haben aber nirgends an eine allgemeine Toleranz im modernen Sinne gedacht, vielmehr forderten sie Freiheit für das Evangelium und seine Verkündigung. V. spricht auch gerne von der „Offensive“ der „Neugläubigen“, besonders seit der Berner Disputation von 1528, im Sinne einer Diskriminierung des Angreifers, während sich die Altgläubigen nun ganz in der Defensive befanden. Es ist natürlich nicht auszumachen, wie überhaupt eine Reformation ohne Offensive, in reiner Defensive hätte möglich sein können. Hier ist die gesamte geschichtliche Betrachtung durch den Standpunkt des Historikers bedingt.

Abt Schlegel las entschlossen die Messe weiter, auch nachdem sie der Rat der Stadt Chur verboten hatte. Bei den Prämonstratensern und im Domstift blieb der katholische Kultus erhalten. Nun verknüpften sich, wie Verf. mit meisterhafter Sachkenntnis zeigt, die Glaubensfragen mit den politischen Kämpfen. 1524 hatte der Bischof von Chur, Paul Ziegler, Anhänger Österreichs, die Residenz verlassen. Er hielt sich meistens auf Fürstenburg im Vintschgau auf. Die Bündner standen mehr auf französischer Seite. Im Süden machte der Kastellan von Musso, am obern Comersee, Gian Giacomo de' Medici an den Zufahrtswegen zum Veltlin und zum Splügen große Schwierigkeiten. Die Bündner fürchteten seine Angriffe. Schlegel, selbst auf französischer Seite, arbeitete mit am Verständigungsversuch zwischen Graubünden, der Liga von Cognac und dem „Müsser“. Venetianische Berichte und andere italienische Quellen erlauben hier, ein lebendiges Stück Renaissancegeschichte zu schreiben. Nachdem der Müsser mit der Liga von Cognac gebrochen und wieder auf die kaiserliche Seite getreten war, tauchte der Plan auf, den abwesenden Bischof Ziegler zur Resignation zu veranlassen und den Bruder des Müssers, Gian Angelo de' Medici, Erzpriester zu Mazzo im Veltlin, zum Bischof zu machen, der natürlich auch immer noch seine alten landesherrlichen Rechte im Gotteshausbund geltend gemacht hätte. V. ist der Auffassung, daß Schlegel darum gewußt habe, aber nicht darauf eingetreten sei. Nun vermählte sich Wolf Dietrich von Hohenems mit Clara de' Medici, der Schwester der beiden Herren. Er erbat sich freies Geleit durch Graubünden. Die Evangelischen fürchteten, dieser Hochzeitszug sei der Deckmantel, unter dem sich eine Verschwörung zur Einsetzung des Medici ins Bistum Chur vollziehen sollte. V. kann in sorgfältiger Analyse der Quellen und möglichst genauer Datierung der Vorgänge zeigen, daß keine solche Verschwörung geplant war und daß der Resignationsplan und der Hochzeitszug nichts miteinander zu tun hatten. Auf alle Fälle war aber Abt Schlegel mit den Medici politisch in engem Kontakt. V. gibt unzählige Hinweise auf die Leidenschaftlichkeit der Zeit und der Bündner im besondern. So liefert er durchaus das nötige Material, welches die Auffassung der evangelischen Chronisten über den Landesverrat Schlegels begreiflich erscheinen läßt, wenn dieser auch nach den heute greifbaren Quellen als nicht erwiesen, ja unwahrscheinlich gelten muß. Die Briefe, auf Grund derer ein Strafgericht in Chur Schlegel verurteilte und hinrichtete, sind nicht mehr aufzufinden. So läßt V. Abt Schlegel auf Grund des Zeugnisses des Feldkircher Kaplans Johannes von Winterthur als Märtyrer seines Glaubens sterben. Diese Auffassung können wir anerkennen, wenn wir dabei die untrennbare Verknüpfung von Glaubenshaltung und politischem Kampf mit in den Kauf nehmen. Die Polemik V.s gegen die Zürcher Geschichtsschreibung, an deren Spitze Oswald Mykonius stand, scheint mir aber zu verkennen, daß die Zürcher auf Grund der ihnen aus Graubünden zukommenden Nachrichten sich ein Bild machen mußten, also in guten Treuen die durchaus verständlichen Befürchtungen der Evangelischen vor den möglichen Kombinationen zwischen den Medici, dem Domstift, der Abtei und den österreichischen Gewalten widerspiegeln, und die das, was auf der gegnerischen Seite wirklich geschah, eben gerade nicht wissen konnten. Wenn also durchaus die Reformationsgeschichte kaum frei sein kann vom konfessionellen Standpunkt des heutigen Historikers, so müssen wir doch auf beiden Seiten immer mehr den Versuch machen, die andere Seite aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus zu verstehen.

Zürich

Leonhard von Muralt

Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*. Translated by Harold Knight. Philadelphia, The Westminster Press, 1956. Pp. 254. \$ 4.00.

Harold Knight's translation of Wilhelm Niesel's „Die Theologie Calvins“ is a valuable addition to Calvin material accessible to the English reading student.

The opening chapter evaluates several of the more important modern Calvin studies. The fact that all of them arrive at somewhat different conclusions as to Calvin's theology and method would indicate that certainly not all of them have understood him. In a paragraph written for this English edition the author concedes that considerable headway has been made even since he wrote the original in 1938, but he emphasizes that there is still much to be done in Calvin research before we can feel absolutely sure that we hold the key to the Reformer's thought and method. "A twofold task remains to be accomplished," he says. One part of the task is to study Calvin's theology at as many specific doctrinal points as possible in order to discover his "underlying intention." Assuming that we succeed in this quest for the "essence of his theology," the second part of the task is that of "elucidating" it more clearly than has been done before.

It is to this twofold task that Niesel addresses himself in this book. He does this by looking at fourteen specific points of Christian doctrine in Calvin's theology, and he arrives at the conviction that the underlying principle in all his theology is his desire to glorify Jesus Christ. "In every aspect of doctrine Calvin is concerned only about one thing: namely, the God revealed in flesh." This is the elucidating principle in what the Genevan Reformer says about revelation, election, the sacraments, the church, the Christian life.

Trinity Theological Seminary, Dubuque, Iowa

Theo I. Jensen

Henri Meylan, *Epîtres du Coq à l'Ane, Contribution à l'histoire de la satire au XVI^e siècle* (Travaux d'Humanisme et Renaissance XX). Genève, E. Droz, 1956. 160 S. Fr. 22.—.

Den ersten Anstoß zu dieser Veröffentlichung lieferte ein Fund. Ein Glücksfall, der aber – wie der Herausgeber anlässlich eines ähnlichen, von E. Droz gemachten Fundes selbst sagt – der Lohn ist, der dem Fleißigen gewährt wird. H. Meylan fand in einem Manuskript-Faszikel in Bern ein Heft mit französischen Gedichten des 16. Jahrhunderts, das der Inventarisierung entgangen war. Unter diesen Gedichten befanden sich drei unbekannte Versepieteln der coq-à-l'âne-Gattung. Nachforschungen in anderen Bibliotheken führten zu weiteren Funden, und so konnte Meylan sechs neuentdeckte Episteln herausbringen, denen er, um die Verwandtschaft der beiden Gattungen nachzuweisen, ein gleichfalls unveröffentlichtes Pasquill hinzufügte, das ein in Rom lebender Franzose an die Heimat adressiert hat. Dazu kommen noch weitere coq-à-l'âne-Episteln, die zwar im 16. Jahrhundert schon einmal gedruckt worden, aber teilweise verschollen waren, da von ihnen nur Einzelexemplare erhalten geblieben sind. Diese Gedichte, die sich nach der Datierung des Herausgebers auf die Zeit zwischen 1536 und 1575 verteilen, sind beispielhaft ediert, mit textkritischen Bemerkungen, wertvollen bibliographischen Angaben und einer Fülle von Kommentaren, mit denen Meylan nicht nur seine, bis in das kleinste Detail gehende Vertrautheit mit allen Sparten der zeitgenössischen Geschichte einschließlich der lokalen Tagesereignisse erweist, sondern außerdem noch seine vorzügliche Kenntnis der Literatur des Jahrhunderts.

Ohne ein solches vielseitiges Wissen wäre es allerdings auch gewagt, an die Kommen-

tierung dieser Klein-Satiren – des coq-à-l'âne – zu gehen. Der moderne Leser steht recht ratlos vor diesen Gebilden. Er vermeint, hier und dort ein paar Verse zu verstehen, aber er wird sich schnell klar darüber, daß ihr wahrer Sinn ihm entgeht, und einen Zusammenhang kann er überhaupt nicht entdecken. Weshalb dem so ist – und sein muß, geht freilich aus dem Namen dieser Gedicht-Gattung hervor. Die seit dem 14. Jahrhundert belegte Redewendung «saillir du coq à l'âne», vom Hahn auf den Esel springen, bedeutet nämlich: im Gespräch unvermittelt von einem Gegenstand auf den anderen übergehen. Und in der so bezeichneten Versepistel, die sich erst im 16. Jahrhundert herausbildete und auch mit ihm wieder verschwand, verquicken die Verfasser nun auch – auf kleinstem Raume – die entlegensten Dinge miteinander, die sie noch dazu meist nur in andeutenden Worten oder Bildern zum Ausdruck bringen. Jedes einzelne Thema kann wohl auch in sich eine Mitteilung enthalten; der besondere Reiz – und eine erneute Schwierigkeit – wird aber dadurch erzeugt, daß die Aussage oft durch das Anklingen der vorhergehenden oder nachfolgenden einen neuen Sinn empfangen kann. Diese für Uneingeweihte unverständliche Geheimsprache benützten die anonym bleibenden, sich gegenseitig mit «coq», «âne» oder anderen Tiernamen anredenden Versschreiber dazu, sich Mitteilungen zu machen, die sie in unverschlüsselter Form in peinliche Lagen, ja auf den Scheiterhaufen hätten bringen können. Auch die dazwischengestreuten Sprichwörter oder ganz eindeutig scheinenden Erwähnungen von Tagesereignissen können – wer wagt es zu entscheiden – noch einen anderen hintergründigen Sinn haben, und man versteht, daß der coq-à-l'âne gerade im 16. Jahrhundert in Frankreich florieren mußte. Der große Meister in dieser Gedichtgattung ist Clément Marot, dessen bereits bekannten Stücken Meylan, der über die in Frage kommenden Autoren wohl Ansichten äußert, aber die endgültige Zuschreibung der künftigen Forschung überläßt, wahrscheinlich eines, vielleicht aber sogar mehrere hinzuliefert.

Zu den Themen der mittelalterlichen Satire, die der coq-à-l'âne fortsetzt, tritt die Diskussion über die neuen religiösen Lehren und die Reaktionen auf katholischer Seite. Trotzdem aber ist es schwer, sich ein klares Bild von der Haltung der Epistelschreiber zu machen. Sie sympathisieren alle mit der Reformation, aber heißt das, daß man es mit künftigen Protestanten zu tun hat? Angriffe gegen den Papst können Gallikanismus bedeuten; Kritik am Wohlleben und den Entgleisungen der Geistlichkeit zu üben ist mittelalterliche Tradition, und die Respektlosigkeiten gegenüber den Lehrsätzen und Gebräuchen der Kirche können hinreichend mit der gallischen Freude an Spott und Freigeisterei erklärt werden, da die Spötter hier und da auch vor solchen Dingen nicht haltmachen, die dem Christen beider Konfessionen verehrungswürdig sind. Auch bezüglich Marots – dem die übrigen coq-à-l'âne-Verfasser mehr oder weniger nahestehen – ist es noch keineswegs geklärt, inwieweit er zu seinem Tun und Schreiben, das ihm Verurteilung und Verbannung eingetragen hat, durch religiöse Überzeugung oder durch seine eingeborene Abneigung gegen jede Art von Freiheitsbeschränkung veranlaßt worden ist. Eine der neu veröffentlichten Episteln, die Meylan als Nr. 5 bezeichnet und auf 1538 datiert, macht hierin allerdings eine Ausnahme. Sie zeigt eine klare Ausrichtung, und man versteht das Interesse des Herausgebers, der sich fragt, wer zu dieser Zeit „eine so helle Fanfare“ ertönen läßt. Dieser Unbekannte, der sich – auch hierin eine Ausnahme – sehr unverhüllt auszudrücken wagt, bekennt, daß er „weder an den Papst noch an Martin Luther glaube, wenn diese sich nicht an das Evangelium halten“.

Historiker und Philologen sind H. Meylan gleichermaßen Dank schuldig. Durch die Veröffentlichung und Kommentierung der vorliegenden Texte gibt er ihnen neue Ein-

blicke in das Denken eines für die geistige Physiognomie Frankreichs im 16. Jahrhundert wichtigen Kreises, und er lenkt die Aufmerksamkeit der Forschung von neuem auf diese besondere Art der Satire, die – im Ganzen wie im Einzelnen – noch so manche Rätsel aufgibt, deren Lösung lohnend erscheint.

Freiburg i. Br.

E. Gfn. Mandelsloh

Ricardo V. Feliu, *Lutero en España y América Española* (Protestant Founders, New York). Printed in Burgos, Spain, 1956. Pp. XXIII, 809.

This study, according to the author's prologue, is for the general reader rather than the specialist, and is especially aimed at the Spanish-speaking world of Spain and Spanish America. The purpose is to acquaint such readers with the objective truths about Martin Luther, based on documentary sources and free from the bias which usually disfigures both Protestant and Catholic biographies of Luther. The author reassures his Hispanic readers, however, that they need not fear the subtle influence of false or heretical dogma, since he not only follows the line of strict historical fidelity, but also adheres to the purest (Catholic) orthodoxy.

In the following 758 pages of detailed and documented biography, Doctor Feliu strives conscientiously to keep to his promise of objectivity. His attitude, however, is more that of non-belligerence than of neutrality, for he dwells at considerable length on some of Luther's personal weaknesses and volcanic eruptions which sometimes made his language intemperate, to say the least. Unfortunately, the author then feels compelled to conclude with a final chapter (Chapter 26, "The Church and Reform") in which he gives way to his personal predilections of a most non-objective variety. This concluding chapter is solemnly dedicated to the proposition that Luther, as a reformer, does not bear comparison with the "genuine reformers of Catholicism," and is laden with sharp criticisms of the Saxon reformer. Luther's life and preachings are painfully contrasted with those of Christ, in a style reminiscent of the language of the sixteenth-century humanists who made the same comparisons between Christ and the Renaissance popes. Mindful, perhaps, of this situation, the author then compares Luther with Pope Alexander VI; although Doctor Feliu does not hesitate to condemn the morals of the Borgias pope, Luther comes off second best here too. For Alexander VI, despite his scandalous life, "does not consider the daily commission of a hundred adulteries and homicides as a low class game; nor does he describe sacrilegious concubinage as matrimony, nor vows as diabolical deceptions, nor the pope as Antichrist [how could he?], nor the Mass as an abomination. He does not consider good works and repentance as useless and harmful, or penance as a blasphemy He does not search for harmful exegesis of sacred Scripture or inspirations from heaven in order to justify his impurities. A sinner, but humble, he envies those who observe their vows and priestly duties; he feels shame for himself as for a degenerate, but he never will use those words of the doctor of Wittenberg: 'We are all saints, and damned be he who does not call himself one and who does not glory in it.'"

On another count, some objection might be made about Doctor Feliu's book. The title clearly gives the impression that this is a study of Lutheranism in Spain and Spanish America, whereas the book obviously has nothing to do with that subject. The author explains that he used this title because his book was written for the Spanish-speaking world, but to one whose particular interest is in the spectre of Luther in

Spain, such an explanation has little justification. In the interests of precision, the book might well be entitled: "Luther as seen from some parts of the documents through the eyes of a Spanish Catholic."

University of New Mexico

John E. Longhurst

James Brodrick, *St. Ignatius Loyola*. New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1956. Pp. 371. \$ 5.00.

This is a study of the "pilgrim years" of Ignatius Loyola until his arrival in Rome in 1538. Father Brodrick spares no details, either on Loyola or on all the persons and places even remotely connected with him. This heavy concentration on Ignatian minutiae, coupled with the author's rather bland style of restrained enthusiasm, divests Loyola of the vigorous and forceful personality which he surely possessed.

Father Brodrick's style runs to some interesting forms of picturesque speech: "Little electric trains from San Sebastián clatter cheerfully round the mountains" to the town of Loyola; the Loyola castle is a "saucy fortress"; Montserrat is a "piece of geological exuberance"; the Halle-aux-Vins in Paris is a "powerful source of French alcoholism"; and John Calvin's predestinarian theories had "a long and noisy run in the shape of Jansenism." The book is further enlivened by a number of thumbnail character analyses of prominent persons: "That heterodox but likeable Basque genius, Miguel Unamuno"; the "sturdily Protestant and condescending [William H.] Prescott"; Diogo de Gouvea, "the sturdily Portuguese Principal" at the University of Paris; Luis de León, "a very pugnacious holy man in his search for serenity." Benjamin Franklin also makes a brief appearance; like Loyola, he used to examine his conscience, but "the dear, untidy Ben," that "lovable obstetrician" of the newborn United States, strikes "a Pelagian note completely absent from Ignatius." Erasmus of Rotterdam, a favorite whipping boy of earnest Protestants and Catholics alike, takes his usual thrashing: "A petty creature, full of spite," "a super-egotist" who "liked comfort and good-living," was "too lazy to say Mass," and was "obviously incapable of understanding the heights and depths of love and sacrifice." In fact, "an old woman covering her crucifix with kisses and tears is a much better psychologist than ever was Erasmus." For those who enjoy seeing the wayward ones get their indulgent come-uppance, and who like their reading to be inspirational, Father Brodrick's book is sturdily recommended.

University of New Mexico

John E. Longhurst

J. H. R. Moorman, *A History of the Church in England*. London, Adam & Charles Black, 1953. XX, 460 S. 25 s.

Die Kirchengeschichte der britischen Inseln, die für weite Strecken so wesentlich von der allgemein abendländischen abweicht, in einem zusammenfassenden Werke für die Gegenwart darzubieten, entspricht einer von vielen Seiten lebhaft empfundenen Notwendigkeit. Zu diesem Empfinden hat vor allem die führende Stellung der Kirche von England innerhalb der ökumenischen Bewegung beigetragen. Wenngleich man aus fachlichen Gründen eine Parallele zur repräsentativen Oxford History of England wünschen würde, in der jede Epoche dem jeweils besten Kenner anvertraut wäre, ist auch diese einbändige geschlossene Darstellung aus der Feder eines anglikanischen Kirchenhistorikers, der sich vor allem als Mediävist einen guten Namen erworben hat, äußerst willkommen.

Es ist unmöglich, das ganze Werk in allen seinen Teilen gleichmäßig zu referieren, zumal der Verfasser sich einer so vorzüglich komprimierten Schreibart bedient, daß man

kaum noch mehr kürzen kann, ohne an der Sache Wesentliches abzubrechen. Er gliedert seinen Stoff übersichtlich in die folgenden vier Hauptteile: I. Die römische und angelsächsische Zeit (1–56), II. Das Mittelalter (59–157), III. Die Reformation und die Folgezeit (161–289), IV. Das industrielle Zeitalter (293–433). Fast Zweidrittel gehören so der Neuzeit – eine Raumverteilung, der man trotz den für die gesamte kirchliche Entwicklung Englands grundlegenden und bleibenden mittelalterlichen Strukturen zustimmen muß. Die Tatsache, daß die Moderne seit 1740 als „das industrielle Zeitalter“ bezeichnet wird, macht dem Leser, besonders dem deutschen, in unüberhörbarer Weise deutlich, welche Wichtigkeit die angelsächsische Geschichtsschreibung der industriellen Umwälzung beimißt; die in Deutschland erst durch den Marxismus propagierte und dadurch leicht mit einem ideologischen Beigeschmack belastete soziologische Geschichtsbetrachtung, die die Produktionsmittel und Wirtschaftsweise zum Ausgangspunkt nimmt, ist in den englisch-sprechenden Ländern nahezu selbstverständlich und nicht erst seit gestern – auch ein Grund, warum der eigentliche Marxismus dort geringen Boden gewann und vor allem nicht parteibildend wirkte. Gegenüber früheren Darstellungen fallen vor allem zwei Eigentümlichkeiten auf: die relativ hohe Bewertung der Reformation, die freilich überwiegend staatskirchenrechtlich verstanden wird, und die eingeschränkte Berücksichtigung des staatlichen Faktors, wie sie am deutlichsten in der Herabminderung der epochalen Bedeutung für die elisabethanische Neuordnung und für die Restauration zum Ausdruck gelangt. Das sind freilich Nuancen, aber beredte Nuancen. Der Verfasser erreicht damit, daß eindeutig als Subjekt seiner Darstellung die Kirche von England erscheint – nicht irgendein Teil von ihr, seien es die großen Führergestalten, die Institutionen, die Theologie oder die Volksfrömmigkeit, oder auch, wie in Roger Lloyds eindrucksvoller anglikanischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts (*The Church of England in the 20th Century*, 1947), der Gemeindepfarrer (*parish priest*) bzw. die Einzelgemeinde. So streng der Verfasser dieses sein Subjekt festhält und der Umsetzung ins Biographische und Theologische widerstrebt, so eindeutig bewährt er den Grundzug englischer Betrachtungsweise, die Bevorzugung des Rechtlichen und Institutionellen. Um dieses ist alles gruppiert und der ganze Reichtum ausgebreitet, der in Schrifttum, Predigt, Liturgie, Kunst und Frömmigkeit zu Worte kommt. Vorbildlich ist die Gerechtigkeit des Urteils, das soweit als möglich hinter der Wiedergabe der Ereignisabfolge zurücktritt und sich vorzugsweise in historische Kategorien kleidet. Die Grundhaltung des Verfassers darf als mild anglokatholisch angesprochen werden. Sie atmet das seit der Oxfordbewegung wiedergewonnene Selbstbewußtsein der Kirche als göttlicher Stiftung, ist aber gepaart mit einer sehr nüchternen Offenheit für ihre irdischen Lebensbedingungen. Besonders eindruckliche Beispiele für diese Urteilsbildung bieten die Würdigungen Marias der Katholischen (S. 197), Jakobs I. (S. 221); Karls I. (S. 241), Lauds (S. 233), und z. T. Wesleys (S. 301 f.). Überall hier gelingen dem Verfasser taciteische Sentenzen von einprägsamer Prägnanz. So heißt es von Ann Boleyn: „a lady of the court who possessed not only considerable charm but a number of intriguing and ambitious relatives“ (S. 164), von Maria: „From every point of view Mary's reign was a failure“ (S. 197), von Jakob I.: „His great-great-uncle, Henry VIII, had made his power felt by force of character and prowess; his cousin, Elizabeth, by tact and sagacity. James intended to base his claim to supremacy on theological grounds, the Divine Right of Kings“ (S. 221), von Karl I.: „Charles died; but with his death the fate of Puritanism was sealed and the Church's future ensured“ (S. 241), von Laud: „Laud had a clear vision of a national Church such as he believed had been the dream of the reformers. It was for the well-

being of such a Church that Laud gave his life. His methods are open to criticism, and his manner was often unfortunate, but his vision remained always clear, and his courage never failed." Wesley wird vor allem als Prediger gekennzeichnet: "His every sermon was preached with such earnestness that it might well have been the last that he would ever preach or his congregation ever hear. And in this lay the secret of his success" (S. 302). Nicht ohne Schärfe klingt das abschließende Urteil über die Staatskirchengesetzgebung der Restauration, den sog. Clarendon Code: "Such was the Clarendon Code which did so much to divide England permanently into conformists and nonconformists. From now onwards a clear line was drawn between those who accepted the teaching and discipline of the established Church and those who were determined to preserve their independence. The division cut right across society and affected politics and social relations almost as much as religion. The aristocracy and gentry with all their dependents, and the poor as a whole, were with the Church; it was among the artisans and tradesmen that dissent flourished" (S. 253). Unter den für die Reformationsgeschichte besonders wichtigen Feststellungen verdient die Tatsache Hervorhebung, daß in England nicht (wie in Frankreich, Italien, Deutschland und der Schweiz, später auch in Polen und den Niederlanden) der Humanismus die Aufnahme Luthers und der Reformation förderte, sondern im Gegenteil in Thomas Morus und John Fisher zur Bestärkung und Reinigung des römischen Katholizismus diente, während der deutsche Reformator in den wyclifitisch-lollardischen Kreisen bekannt und geschätzt wurde (S. 163) – was wohl im einzelnen noch der Nachprüfung bedarf.

Der Stil des ganzen Buches ist der der schlichten Geschichtserzählung. Hinter dem anspruchslosen Gewand verbirgt sich eine eindringende Arbeit an den Quellen und mit Hilfe der Literatur. Der Gegenstand der Erzählung ist die Kirche von England, und darum ist es wohl unvermeidlich, daß der Verf. Persönlichkeiten nicht gerecht zu werden vermag, die nicht in diesen Rahmen passen. Das gilt für John Wyclif, der als doktrinärer, übertreibender Kritiker ohne Liebe zur Kirche erscheint, ein Mann der Universität ohne wirklichen Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinde. Es gilt für Baxter und Bunyan, von denen der erste als Vermittler von der Seite des Dissent her und als einzigartiger Erbauungsschriftsteller verstanden werden muß, der zweite eine freilich einsame Gestalt, aber von höchster Intensität des Glaubens, darstellt. Es gilt schließlich von Lewis Bayly, dessen *Practice of Piety* das beliebteste und wirksamste Erbauungsbuch in der Zeit Jakobs I. war; er wird überhaupt nicht erwähnt. So bleibt für die theologische Interpretation der englischen Kirchengeschichte noch Wichtiges zu tun. Aber jeder, der sich diesem Buche anvertraut, wird es dankbar als zuverlässigen Führer durch das hügelige und bisweilen unwegsame Gelände benutzen.

Berlin-Zehlendorf

Martin Schmidt

Harold S. Darby, *Hugh Latimer*. London, Epworth Press 1953. 262 S. 21 s.

Allan G. Chester, *Hugh Latimer. Apostle to the English*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1954. X, 262 S. \$ 6.00.

Hugh Latimer ist der große Volksprediger der englischen Reformation, dessen Wirkung durch das römisch-katholische Urteil der Zeit illustriert wird, er habe mehr Ketzerien ausgesät als Luther. Das Jubiläum seines Märtyrertodes (1555–1955) hat kurz zuvor zwei voneinander unabhängige Biographien hervorgebracht, die englische von Darby und die nordamerikanische von Chester, wobei man fragen muß, ob nicht sachlich

noch vor dem Säkularanlaß die „kleine Lutherrenaissance“ auf angelsächsischem Boden letztlich dafür verantwortlich zu machen ist. Beide müssen weithin parallel vorgehen; auch im Umfang unterscheiden sie sich nicht allzu stark, wenngleich sich das Verhältnis durch kleineren Satzspiegel noch mehr zugunsten Chesters verschiebt. Beide folgen in chronologischer Ordnung und mit verwandten Kapitelüberschriften dem wechselvollen Ablauf dieses Lebens. Unterschiede ergeben sich nur in der Nuancierung, vielleicht bereits vom Ausgangspunkt her: Darby, der das Erscheinen seines Buches leider nicht mehr erlebte, schreibt als Methodist. Bilney (s. u.) mutet ihn mit seinen akademischen Freunden in Cambridge wie ein Vorläufer John Wesleys im Oxforder Holy Club an (S. 25), die reformatorische Volkspredigt wie eine Weissagung auf die methodistische des 18. Jahrhunderts. Chester ist reiner Historiker, dem es um ein zutreffendes Zeitbild geht. Angesichts des geringen Quellenmaterials für die Jugend fällt bei beiden das Hauptgewicht auf die Erscheinung und Leistung des reifen Mannes. Während aber Darby den Nachdruck auf die Spätzeit unter Edward VI. legt und in ihr seine Lebensbeschreibung gipfeln läßt, verweilt Chester mit besonderer Liebe bei der Frühzeit und der fortschreitenden Entwicklung. Beide betonen den schlichten Zuschnitt des Elternhauses. Darby hebt die orthodoxe Haltung der Familie in einer wyclifistischen Umgebung (Leicestershire) hervor, Chester vermeidet diesbezügliche Aussagen und lenkt die Aufmerksamkeit auf die sportliche Betätigung des Jungen. Beide lassen den ersten großen Einschnitt gebührend hervortreten, die Begegnung mit Thomas Bilney in Cambridge, den das Neue Testament des Erasmus in 2. Auflage (1519), aber nicht durch seinen griechischen Grundtext, sondern durch die beigegebene lateinische Übersetzung für das „new learning,“ d. h. die frühevangelische biblische (unkomplizierte) Theologie in einer einheitlichen Sicht Luthers, des Erasmus, Melancthons, sicher auch der *Devotio moderna*, gewonnen hatte. Damit ist der schlicht biblische, vielleicht biblizistische Grundzug der evangelischen Bewegung für England von Anfang an als bestimmende Note festgelegt; der eigentlich gelehrte formale Humanismus spielte keine wesentliche Rolle – konnte es wahrscheinlich nicht, da sich seiner die führenden römisch-katholischen Denker John Fisher und Thomas Morus bemächtigt hatten. Bilney und Latimer ließen sich durch Erasmus nicht zur Erlernung des Griechischen bewegen. Während Bilney beinahe organisch in den Biblizismus hineingewachsen zu sein scheint, bedurfte es bei Latimer, dem jugendlichen Polemiker gegen Melancthon, eines Bruches, dessen Eigenart Chester unterstreicht: Bilney stimmte ihn in einem Gespräch um, das er (Bilney) als Beichtkind mit ihm (Latimer) als Beichtvater führte. Im folgenden weiten beide Darsteller die Biographie fast zu einer Reformationgeschichte Englands in der Frühzeit in ihrem Auf und Ab aus. Dabei stellt Chester als beherrschend Latimers Verlangen nach der volkssprachlichen Gestalt von Bibel und Predigt heraus, während Darby keine so eindeutige Kennzeichnung erreicht oder beabsichtigt. Chester zitiert seinen eindrucksvollen Kampfruf im Streit zwischen alter und neuer „Theologie“ (learning): „The Bible is the oldest learning“ (S. 68). Als Günstling Anne Boleyns und unbedingter, für den Nachgeborenen nicht immer überzeugender Anwalt des königlichen Rechts in der Kirche erhält er 1535 das Bistum Worcester, das er 1539 beim Umschwung von Heinrichs Kirchenpolitik wieder verliert. In diesen 4 kurzen Jahren erblickt Chester offenbar den Höhepunkt Latimers; er drängt in sie möglichst viel entscheidende Ereignisse der Reformationsgeschichte, an denen sein Held wesentlichen Anteil hat; hier zeigt er ihn als den führenden Vertreter der entschiedenen Reformer, der – anders als sein Freund Cranmer – keine Kompromisse schließt, so bei der Aufhebung der Klöster, der Universitätsreform,

die Petrus Lombardus als Lehrbuch abschaffte und die Bibel an die Stelle setzte, schließlich bei der Zerstörung wundertätiger Bilder, um jeden Abergläubigen auszurotten.

Die stillen Jahre 1540–1547, die abwechselnd mit Haft, Ausweisung aus London und Predigtverbot ausgefüllt sind, bieten dem Biographen keine Möglichkeiten; beide hüten sich vor Phantasien. Möglicherweise gingen Predigten Latimers in das von Cranmer veranstaltete Book of Homilies (evangelisches Musterpredigtbuch) ein. Der Thronwechsel 1547 gab ihm noch einmal die Gelegenheit zur großen Wirkung als Prediger, die ihm (von Ridley und Foxe) den Ehrentitel "Apostle to the English" eintrug. Ganz den praktischen Tagesfragen zugewandt, erreichte er besonders mit seinen Friday Sermons 1549 einen beispiellosen Erfolg. Es war ihr politischer und sozialer Gehalt, der ihm diesen sicherte: das Eintreten für die Monarchie, der Tadel an der Käuflichkeit der Staatsämter, an der herrschenden Gewinnsucht sowohl im großen, bei der Förderung der Reformation, als im kleinen, in der Art der Eheschließung, aber auch der Einspruch gegen die Verwendung von Geldern, die für den Unterricht der Jugend bestimmt waren, zu militärischen Zwecken. Erst spätere Predigten zeigen ein stärker dogmatisches Gepräge. Da er beim Regierungsantritt Marys 1553 die Flucht ins Exil verschmähte, erlitt er am 16. Oktober 1555 den Märtyrertod. Seine Predigten wurden in den nächsten 2 Jahrhunderten immer wieder neu aufgelegt.

Beide Biographien zeichnen mit Liebe und Sorgfalt ein zuverlässiges reiches Bild des Mannes und der Zeit, machen freilich auch seine im letzten unproblematische Struktur deutlich. Durch die leicht verschiedene Akzentsetzung vermögen sie einander gut zu ergänzen. Für die englische Reformationsgeschichte im ganzen trägt Chester mehr zur Erkenntnis der Frühzeit, Darby der Spätzeit aus. In der historischen Methodik, in der kritischen Prüfung und Auswertung der Quellen, in der Feinheit der Interpretation, in der Urteilsbildung, der Analyse des Menschen wie der Situation ist vielleicht Chester der Überlegene. Als Beispiel genüge die Charakteristik Latimers: He was quick rather than profound, impulsive, given to vigorous and sometimes rash speech. He had the qualities which make the successful orator, but not the subtle theologian (Chester, S. 16).

Berlin-Zehlendorf

Martin Schmidt

Maurice Lee, Jr., *James Stewart, Earl of Moray. A political Study of the Reformation in Scotland*. New York, Columbia University Press 1953. IX, 320 S. \$ 4.00.

Die vorliegende Monographie eines jungen Historikers von der Princeton University stellt sich die bisher unerledigte Aufgabe, den kirchenpolitischen Sieg des Calvinismus in Schottland historisch und soziologisch zu begründen, d. h. zu fragen, wer die eigentlichen Helfer für den in seinem starren Radikalismus wenig aussichtsreichen John Knox waren. Sie greift aber in ihrer Linienführung weit über den territorialen Rahmen hinaus und ordnet das Geschehen dem umfassenden Zusammenhang der Selbstbehauptung des Protestantismus gegen den sich theologisch erneuernden und machtpolitisch aktivierenden römischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter. Die Entscheidung fiel politisch in den Jahren 1559–1573. Damals mußte die bleibende Absage Englands an Rom gesichert, d. h. die Thronfolge im antirömischen Sinne geregelt, und die beiden römisch-katholischen Weltmächte Spanien und Frankreich durch gegenseitige Rivalität und innere Kämpfe neutralisiert werden. Einen wesentlichen Beitrag dazu leistete der jugendliche James Stewart, Earl of Moray, ein unehelicher Sohn des schottischen Königs Jakob V. und ein Halbbruder der Maria Stuart, der 1570, 39jährig, von Mörderhand fiel. Seine Laufbahn, die – ermöglicht durch den päpstlichen Dispens von

der Bastardschaft – steil nach oben führte, indem sie ihn erst zum Führer der gemäßigten Adelspartei, dann zum Sieger von 1560, schließlich 1567, nach Marias Fall, zum Regenten Schottlands für den minderjährigen Jakob VI. machte, wird in eindrucksvoller Verbindung von scharfer Analyse und dramatisch wiedergebender Erzählerkunst vorgeführt. Darüber hinaus erhält der Leser ein fesselndes Bild von der sozial (gegenüber England) zurückgebliebenen Struktur Schottlands, das, von korrupten Adelsfraktionen beherrscht und zerrissen, keine Stadtkultur besaß, in bestimmten Landstrichen, besonders an der Südgrenze ein hemmungsloses Raubrittertum (gegen England) begünstigte und stets vom Bündnis mit Frankreich abhängig blieb. Aus diesem Verfall vermochte Moray sein Land herauszuführen, dank seiner Zielklarheit, seinem Ehrgeiz und seiner Tatkraft, nachdem er früh im Calvinismus die tragende Grundlage seines Handelns gefunden und politisch ein wohlwollendes Verhältnis zu England zum Eckpfeiler der schottischen Politik gemacht hatte. Seine Regentschaft wurde für England von der höchsten Bedeutung; denn wahrscheinlich hätte kein anderer den jungen Thronfolger der römisch-katholischen Partei und ihren Rachegelüsten so gründlich entfremden können. Mit vorbildlicher historischer Sorgfalt und Sauberkeit, mit erfreulichem Blick für das Wesentliche und mit beachtlicher Darstellungskunst hat der Verf. ein treffendes, einprägsames Bild eines bewußt evangelischen Politikers zu zeichnen verstanden, das Gestalten des Hugenottentums wie in erster Linie Coligny, in zweiter Du Plessis-Mornay an die Seite zu setzen ist. Forschungsgeschichtlich bedeutet diese sehr durchdachte und begründete Leistung eine wichtige, unentbehrliche Ergänzung zu Arnold Oskar Meyers Studie über England und die römisch-katholische Kirche unter Elisabeth (1912).

Berlin-Zehlendorf

Martin Schmidt

Josef Bohatec, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*. Drei nachgelassene Aufsätze. Hg. v. Otto Weber, Graz-Köln, Hermann Böhlau Nachf., 1956. 136 S., 1 Abb., DM 12,-.

Der Verf., der 1954 verstorben ist, hatte seit 1913 den Wiener Lehrstuhl für reformierte Theologie inne und ist vor allem durch seine drei großen Arbeiten über Calvin bekannt geworden. Seine letzte wissenschaftliche Absicht ging auf eine umfassende Geschichte der Idee der Menschenrechte, die der krönende Abschluß seiner Gelehrtenarbeit hätte werden können. Leider ist dieses Projekt nicht über einige Vorarbeiten hinausgekommen, die hier in einem Bändchen vereinigt sind. – Der Verf. hat bereits früher mit guten Gründen darauf hingewiesen, daß die Idee der Menschenrechte in das puritanische England und von da aus in die staatsrechtlichen Erörterungen der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit zurückweist. Dem näheren Nachweis dieses Zusammenhangs dienen auch diese drei Aufsätze, die die Vorgeschichte der Menschen- und Bürgerrechte in der englischen Publizistik der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Miltons Freiheitslehre und James Harrington behandeln. Der letzte Aufsatz, der am Beispiel Harringtons den Einfluß des Aristoteles auf die englische Publizistik der Menschenrechte zu zeigen versucht, ist schon einmal im Druck erschienen.

Im ersten Aufsatz geht Verf. über die Forschungen Jellineks und Troeltschs hinaus und verfolgt die Rolle der Freiheitsrechte in der Petition of Right und der Lehre Edward Cokes. Er sieht es als Versäumnis der bisherigen Forschung an, daß Cokes Auffassung der Freiheitsrechte bei der Frage nach der Herkunft der Menschen- und Bürgerrechte durchweg nur beiläufig behandelt worden ist. Bei Coke bereits werden die subjektiven Rechte mit der sonst auf Locke zurückgeführten Trias von Freiheit, Leben und Eigen-

tum umschrieben; ferner sind diese bei ihm durch positive Gesetze, d. h. als subjektive öffentliche Rechte, erst verbürgt und erscheinen als Teil der "inheritance" der Engländer, mithin schon im eigentlichen Sinne als „Rechte“. Die wichtigen Vorverhandlungen zum Agreement of the People von 1647 offenbaren dann noch deutlicher, daß der Schutz der subjektiven Rechte durch die Staatsform erstrebt wird. Die Bemühungen Iretons um enge Verbindung der konstitutionellen Monarchie mit den bürgerlichen Freiheiten erweisen, daß bereits das 17. Jahrhundert öffentlich-rechtlich grundlegende Freiheitsrechte im Rahmen eines Schutzsystems, also die Verbindung von Grundrecht und Verfassung, gesehen und erstrebt hat. – Besonders bemerkenswert ist, daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit damals erst nach Erledigung der Fragen der subjektiven öffentlichen Rechte und der Verfassung behandelt wurde, also durchaus nicht, wie Troeltsch meint, die politische Freiheit von der Glaubens- und Gewissensfreiheit hindurchgerissen worden ist, sondern eher umgekehrt. –

Bei Milton kommt dieser umgekehrte Weg in den herangezogenen Textstellen (S. 64) deutlich zum Ausdruck, wenn er aus der Notwendigkeit einer Entsprechung von Staats- und Kirchenverfassung die Bischofskirche ablehnt und aus den demokratisch-freiheitlichen Grundzügen der englischen Verfassung die erstrebte protestantische Kirchenverfassung rechtfertigt. Auch er kennt schon früh (1641) die Trias der Menschenrechte und deren notwendige Verbindung mit der Staatsform. Freilich geht er über Coke und Ireton hinaus, die keine letzte Begründung für die Herkunft der feststehenden subjektiven Rechte geben, und sieht im Rahmen seines Naturrechtssystems in den Menschenrechten von Gott der menschlichen Natur eingeprägte Freiheitsrechte. Mit seiner naturrechtlichen Überhöhung der englischen Freiheitsrechte zu unaufgebbaren Menschenrechten und ihrer Verbindung mit einer formalen Theorie vom Gesellschaftsvertrag weitet er die Gedanken seiner Vorgänger beträchtlich aus. In diesem Zusammenhang weist Verf. die unmittelbare Abhängigkeit Miltons von Althusius nach. – Bei Milton erscheint wieder, reicher durchgeführt und um die Religionsproblematik erweitert, der Gedanke, daß das bürgerliche Gesetz erst die bürgerliche Freiheit und diese die Gewissensfreiheit verbürgt, aus der die neuartige Forderung der Pressefreiheit hergeleitet wird, wobei eine gemäßigte Toleranz bezeichnenderweise allen jenen protestantischen Sekten gegenüber empfohlen wird, die dem formalen Grundzug der protestantischen Kirchen- und Gemeindeverfassung – und damit, so dürfen wir ergänzen, der englischen Staatsverfassung – nicht widersprechen.

Bei Harrington läßt sich – in Fortführung der hier verfolgten Linie – feststellen, daß auch er sein eigenartiges technisches Staatsdenken mit dem Freiheitsgedanken verbindet und diesem dienstbar macht. Sein Prinzip des Gleichgewichts und der „Auswiegung“ der Souveränität dient der Sicherung der Freiheitsrechte. Er entwickelt also schon, wie Verf. betont, mit dem Gedanken der engen Verknüpfung von Staatsform und individueller Freiheitssphäre ein Grundprinzip der modernen Verfassung. Bei ihm kommt das religiöse Moment erst in den späteren Schriften, somit wiederum nachträglich, hinzu.

Mit dieser kurzen Charakterisierung ist ein Gedankengang herausgehoben, der vom Verf. nicht so deutlich kenntlich gemacht worden ist und auch nur einen Teil der Untersuchungen ausmacht, aber alle drei Aufsätze durchzieht und sich aus den Kontroversen über die Herkunft der Menschenrechte anbietet. – Daneben finden sich, besonders im Milton-Aufsatz, breiter ausgeführte Interpretationen, bei denen jedoch der historische Hintergrund deutlicher zu wünschen wäre, weil damit erst ein ausreichendes Verständnis für diese Publizistik und eine sicher fundierte Interpretation erreicht wird. – Eine

nähere Bestimmung des Verhältnisses der politischen zu den religiösen Freiheitsrechten in dieser Epoche Englands sollte das historische Zusammenwachsen des politischen Freiheitskampfes mit der religiösen nonkonformistischen Opposition berücksichtigen, das bis zur Identifizierung der englischen Freiheiten mit der protestantischen Freiheit geführt hat, wobei das politische Anliegen in den Bemühungen um rechtliche Formulierung und Sicherung der Freiheiten einen zeitlichen Vorrang hat.

Auch der Aufsatz über Harrington befriedigt den Historiker nicht ganz. Der Bezug Harringtons auf Aristoteles, den die Forschung nach dem Verf. übersehen habe, kennzeichnet weit weniger die Sichtweise Harringtons als seine Beziehung zu Machiavelli und – mit Gooch gegen Bohatec – zu Venedig. Gewiß hat Harrington sein Gleichgewichtsprinzip bei Aristoteles vorgefunden; es spielt jedoch in der ganzen zeitgenössischen Psychologie, Physiologie, Medizin, Mechanik und in den experimentellen Naturwissenschaften eine besondere Rolle und befruchtet durch viele Kanäle die Staatstheorien. Harrington baut es aus der „Technizität“ seines Denkens im Sinne der zeitgenössischen Experimentierer und Projektmacher in seine Staatstheorie ein und umkleidet es nach der Sitte der Zeit und aus seinem Bedürfnis nach historischer Sanktion mit der Würde und Autorität des Aristoteles. Trotz der Übernahme aristotelischer Gedankengänge bleibt dieser Bezug zweitrangig, jedenfalls ohne adäquate Anverwandlung.

Leider geht der Verf. nicht auf den gegenwärtigen Stand der Forschung und die vorherrschenden Kontroversen ein; vielleicht erklären sich diese Mängel aus dem fragmentarischen Charakter der posthum veröffentlichten Arbeiten. – Nichtsdestoweniger gibt das Buch einen Beitrag zur Geschichte der Menschenrechte und lenkt die Aufmerksamkeit auf Punkte, die für die politische Ideengeschichte der westlichen Welt bedeutsam sind und dem Blickfeld künftiger Forschung nicht entgehen dürfen.

Bensberg bei Köln

Kurt Kluxen

Selected Letters of John Wesley edited by Frederick C. Gill. New York, The Philosophical Library Inc., 1956. VIII, 244 S. \$ 4.75.

Die große kritische Briefausgabe John Wesleys, die John Telford 1931 besorgte (Epworth Press, London), ist für viele Benutzer zu umfangreich; darum wird sich diese Auswahl daneben durchsetzen, so wie es mit dem Auszug aus seinem Tagebuch (Epworth Press, London ed. Nehemiah Curnock 1903, ²1949, ³1952) neben dessen Standard Edition (von Curnock, Epworth Press, London 1909–1915, ²1938) gegangen ist. Namentlich für Seminarzwecke ist sie sehr willkommen. Die Prinzipien, nach denen der Herausgeber verfährt, sind in einer vortrefflichen, Wesley gut kennzeichnenden Einleitung (p. V–VIII) dargelegt: Es soll ein zutreffender Querschnitt durch die ganze Breite seiner Interessen, Beziehungen, des Aufbaus seiner Gemeinschaften, wie seiner Gegnerschaft gegeben werden. Mit Recht hebt die Einleitung hervor, daß er früh und zielsicher die Bedeutung der Neuen Welt erkannte – darum spielen die Briefe nach Nordamerika eine maßgebliche Rolle, ohne sich in den Vordergrund zu drängen. Zurück tritt das eigentlich Theologische und – für den deutschen Beurteiler schmerzlich – der Briefwechsel mit den Herrnhutern, besonders dem Grafen selbst. Das spätere Selbstverständnis Wesleys ist hier maßgebend gewesen. Als Einführung in die Geistesart des Begründers des Methodismus und in das Wachstum seiner Bewegung kann das Buch nachdrücklich empfohlen werden.

Berlin-Zehlendorf

Martin Schmidt

Sven Göransson, *Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660. Religion och utrikespolitik under Karl X Gustav.* (Die Auflösung der europäischen Konfessionspolitik in den Jahren 1654–1660.) Mit einer deutschen Zusammenfassung. (Uppsala Universitets Årsskrift 1956: 3.) Uppsala, A.-B. Lundquistska Bokhandeln / Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1956. 365 S. 34 Skr.

Göransson, bereits bekannt geworden durch mehrere Studien aus der schwedischen Kirchengeschichte (vgl. ARG 43, 137; 44, 133; 45, 134), greift nunmehr weiter aus, indem er in diesem Buche das gesamte religionspolitische Spiel zwischen Schweden, England, Holland und Deutschland nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges darstellt. Diese Übergangsperiode vom konfessionsbestimmten zum modern-säkularen Machtstaat ist für die Erkenntnis geschichtlicher Motivkräfte besonders interessant. Waren die religiösen Motive der streitenden Parteien letzte Triebkräfte oder nur Propagandamittel im politischen und wirtschaftlichen Machtkampf? Göransson geht davon aus, daß in den Anfängen des Dreißigjährigen Krieges Schweden und die anderen Parteien unter religiöser Motivierung den Kampf führen; Schweden versteht sich als protestantische Schutzmacht gegen das kaiserlich-katholische Österreich. Die mittelalterlich-reformatorische Geschichtsanschauung schlägt sich in einem bisher wohl zu wenig berücksichtigten apokalyptischen Schrifttum nieder, das seine Anhänger vor allem unter den Vertretern der protestantischen Unionsbewegung in England (Duraeus, Hartlib), Schweden (Joh. Matthiae) und Böhmen, bzw. Polen (Comenius, Drabik) hat; weil das Ende der Zeit nahe ist, soll eine einige Kirche ihren Herrn erwarten. Die evangelischen Mächte haben den Auftrag von Gott, den Antichrist in der Gestalt der römischen Hierarchie und des österreichischen Kaiserhauses zu besiegen und das neue Jerusalem aufzubauen. 1655 wird als das Jahr der Wiederkunft des Herrn angegeben. 1654 entfaltet Comenius eine rege diplomatische Tätigkeit, indem er auf ein Bündnis der protestantischen Länder England und Schweden hinarbeitet, um Polen niederzuwerfen. Hartlib, ein reformierter Flüchtling in England, zeitweilig Pressechef unter Cromwell, war sein wichtigster Verbindungsmann nach England. Auch nach Siebenbürgen spinnt er seine Fäden und findet Gehör bei den Fürsten Rakoczy. Der polnische Krieg, den Karl X. Gustav führt, erfährt durch den Seher Drabik und durch Comenius eine apokalyptische Deutung: Karl ist der Löwe aus dem Norden, der den Antichristen besiegen wird. — Aber neben der religiösen Deutung des schwedischen Angriffs auf Polen steht die realpolitische, die vor allem in Deutschland (Brandenburg) und Holland vertreten wird und eine zu große Stärkung der schwedischen Macht im Ostseeraum fürchtet. Karl Gustav selbst steht vor der Frage, ob er eine gesamtprotestantische Politik treiben oder ob er im engeren Sinne als Lutheraner handeln soll; das erstere hätte eine Erschwerung seiner Stellung im katholischen Polen bedeutet, das zweite hätte seine Position im lutherischen Ostpreußen gegenüber Brandenburg gestärkt. So zeigt tatsächlich die Religionspolitik Schwedens in jener Zeit widersprüchliche Tendenzen. Die entscheidende Zurückdrängung des konfessionellen Motivs in der politischen Propaganda geschieht, als auf dem Frankfurter Reichstag 1657/58 die konfessionellen Argumente zugunsten der aus der naturrechtlichen Staatslehre sich ergebenden zurücktreten. National-deutsche und pazifistisch-moralische Motive spielen nunmehr eine wesentlich stärkere Rolle als rein religiöse. Dabei bediente sich die antikonfessionelle Propaganda einer neuen Literaturgattung, des Dialogue des Morts. Diese Gespräche im Jenseits, die man Cromwell, Karl Gustav, Machiavelli und andere in der Hölle führen ließ, sind formgeschichtlich eine Zwischenform zwischen dem mittelalterlichen Teufelsdrama und dem moralisch-pädagogischen Genre der Dialogue des Morts, wie man sie im Frankreich

des 18. Jahrhunderts findet. Sie haben den Zweck, der Religion ihre politische Bedeutung zu nehmen und die wahren Motive ans Licht zu bringen. Es ist eine schöne Frucht der Studien Göranssons, den Nachweis geführt zu haben, daß dieses Genre, abgesehen von seinem antiken Ursprung bei Lucianus, nicht erst im 18. Jahrhundert in Frankreich auftaucht, sondern schon nach dem Fall Cromwells und dem Zusammenbruch der antihabsburgischen Politik in Deutschland, Holland und England.

Es ist der besondere Vorzug dieser Monographie, daß sie das Thema der religiösen Motivierung der Politik nicht von einer vorgefaßten Meinung aus angeht, sondern aus dem Selbstverständnis der Zeit selbst heraus zu erheben sucht, wie sich dieses in unzähligen diplomatischen Briefwechseln und Prophezeiungen, Ambassaden und Bündnisversuchen spiegelt. Dabei erfährt auch die meist nur als Pädagoge gewürdigte Gestalt des Bischofs der Brüdergemeinde, Comenius, eine neue Beleuchtung als Diplomat und Apokalyptiker. Göransson hat eine Fülle bisher ungedruckten Materials aus schwedischen, englischen, deutschen und holländischen Archiven verarbeitet und zum Sprechen gebracht. So ist aus seinem Buche ein wirklich förderlicher Beitrag zur Erkenntnis der Entstehung des modernen säkularen Staates wie des Zerfalls der konfessionell begründeten Politik geworden. Kritisch darf noch vermerkt werden, daß zwar die Spiegelung der politischen Aktion in der Meinung der Zeitgenossen sichtbar gemacht wird, aber weniger das Selbstverständnis der Hauptakteure selbst, vor allem des Schwedenkönigs Karl X. Gustav. Aber vielleicht will uns Göransson in einer weiteren Studie darüber mehr Aufschluß geben.

Tübingen H.-H. Schrey

G. Henry Smith, *The Story of the Mennonites*. Third Edition revised and enlarged by Cornelius Krahn. Newton (Kansas), Mennonite Publication Office, 1950. X, 856 S.

Die vorliegende dritte Auflage der großangelegten, umfassenden Geschichte der Mennoniten ist eine überarbeitete und erweiterte Ausgabe der zweiten Auflage von 1941 (Nachdruck 1945). Ihr großer Vorzug ist, daß sie die Darstellung über den zweiten Weltkrieg hinausführt. Naturgemäß haben deshalb jene Kapitel des 1. Teiles (Europa), die von der Entstehung und den Anfängen des Täuferturns in der Schweiz, Süd- und Mitteldeutschland, Mähren, den Niederlanden und Norddeutschland handeln, wenig Änderungen und Ergänzungen nur dort erfahren, wo über die Schicksale der Gemeinden nach dem zweiten Weltkriege berichtet wird, etwa aus den Niederlanden oder Ostdeutschland, wo das Mennonitentum völlig ausgerottet wurde. Zu Süddeutschland gehört auch das heutige Österreich; die Habsburger Erblande waren besonders reich an täuferischen Märtyrern. Zu diesen zählt auch Jakob Huter, der Organisator der mährischen Täuferkirche. Seinen Anhängern, den Huterern, ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Auf ihrem langen Wanderweg von Süddeutschland über Mähren, Ungarn, Rumänien nach Rußland, von dort nach Amerika, stellen sie eine Verbindungslinie zwischen der Alten und Neuen Welt her. Eine zweite wird durch die mennonitischen Pfälzer geschaffen, die, aus der Schweiz stammend, vom Ende des 17. Jh. an Deutschland verließen und sich im Quäkerstaate Pennsylvanien ansiedelten. Ein Kapitel von nahezu 150 Seiten umfaßt die dramatische Geschichte der deutschen Mennoniten in Rußland, die unter dem selbstherrlichsten Regiment in Europa fast hundert Jahre (1786–1870) Glaubensfreiheit, Verwaltungsautonomie und Freiheit vom Kriegsdienst genossen. Als die Bedrängnis 1870 anfang, begann die Abwanderung nach Amerika, Kansas in den Vereinigten Staaten und Manitoba in Kanada. Die aber nach dem ersten Weltkriege von Rußland abzogen, als

nach den mannigfachen Leiden der bolschewistischen Revolution 1921/22 die furchtbare Hungersnot auch über die blühenden Siedlungen der deutschen Mennoniten in der Ukraine hereinbrach, fanden nicht in den Vereinigten Staaten, sondern in Kanada, Paraguay und Brasilien eine neue Heimat. Von dem Schicksal der seit 1941 nach Sibirien deportierten Mennoniten ist wenig bekannt.

Der zweite Teil, Amerika, etwa ein Drittel des Buches, behandelt die Geschichte der amerikanischen Mennoniten, die mit der Übersiedlung von 13 Familien (Mennoniten-Quäkern) aus Krefeld nach Philadelphia beginnt. Der breite Strom deutscher Einwanderung verschiedener Denominationen nach Pennsylvanien wurde der Grundstock der Pennsylvania Dutch. Die Namen vieler Mennoniten in den Vereinigten Staaten verraten die deutsch-schweizerische Herkunft. Von Pennsylvanien strahlten die mennonitischen Siedlungen nach Süden, Maryland und Virginia, aus, im 19. Jh. aber wandten sich die Kolonisten nach dem Westen, Ohio, Iowa, Illinois. Das XII. Kapitel führt in die Spaltungen und Zersplitterungen der Mennoniten ein, was für manche Leser verwirrend sein mag, von großem Reiz aber für den, der solche konservative Gruppen, wie die Old Mennonites und die Amish, in Amerika kennengelernt hat, die religiöses und weltliches Brauchtum bis zum heutigen Tage bewahrt haben. Dies ist auch bei den nach 1874 aus Rußland eingetroffenen Huterern der Fall, die heute wie im 16. Jh. auf den „Bruderhöfen“ leben. Konservative Mennoniten sind Kriegsverweigerer aus Gewissensgründen. Das letzte, XVI., Kapitel des Buches behandelt ihre Haltung während der zwei Weltkriege und berichtet von dem großzügigen Hilfswerk des Mennonite Central Committee.

Diese gründliche und doch leicht lesbare, mit gutem Bildmaterial ausgestattete Geschichte der Mennoniten verzichtet auf den wissenschaftlichen Apparat der Fußnoten und Belege; aber man erkennt aus der auf Einzelheiten eingehenden Darstellung, daß sie auf genauem Studium der Quellen und der Literatur aufgebaut ist. Ein gutes Register sorgt dafür, daß man sich über Entwicklung und heutigen Stand der mennonitischen Kirchen in der Welt Rat holen kann, und die in der 3. Auflage hinzugefügte Bibliographie gibt die Möglichkeit, sich durch weiteres Studium über einzelne Fragen dieses bis zum heutigen Tag lebendigen Teiles der Kirchengeschichte zu unterrichten.

Wien

Grete Mecenseffy

Alphabetisches Verzeichnis der im Jahrgang 48 besprochenen selbständigen Schriften

- Benzing, J.: Eine unbekannte Ausgabe der Confessio Augustana vom Jahr 1557, S. 268.
- : Bibliographie der Schriften Johannes Reuchlins im 15. und 16. Jahrhundert, S. 263.
- : Ulrich von Hutten und seine Drucker, S. 263.
- Blanke, F.: Brüder in Christo, S. 240.
- Bohatec, J.: England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte, S. 281.
- Boyd, M.: Cardinal Quiroga, S. 141.
- Brodrick, J.: St. Ignatius Loyola, S. 276.
- Chastel, A.: Marsile Ficin et l'art, S. 124.
- Chester, A. G.: Hugh Latimer, S. 278.
- Courvoisier, I.: Zwingli, S. 231.
- Darby, H. S.: Hugh Latimer, S. 278.
- Davies, A. M.: Foundation of American Freedom, S. 144.
- Farner, O.: Huldrych Zwingli I–III, S. 232.
- : Aus Zwinglis Predigten zu den Propheten Jesaja und Jeremia, S. 230.
- Feliu, R. V.: Lutero en España y América Española, S. 275.
- Forell, G. W.: Faith active in Love, S. 264.
- Gerdes, H.: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Moses, S. 266.
- Göransson, S.: Den europeiska konfessionspolitikens upplösning 1654–1660, S. 284.
- Grimm, H. J.: The Reformation Era, S. 133.
- Höss, I.: Georg Spalatin 1484–1545, S. 267.
- Hus, Magistri Johannis: Tractatus de Ecclesia, S. 261.
- Iserloh, E.: Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, S. 257.
- Kilchenmann, K.: Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis, S. 238.
- Kingdon, R. M.: Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France 1555–1563, S. 137.
- Kooiman, W. J.: By Faith Alone, S. 134.
- Kressner, H.: Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums, S. 135.
- Künzli, E.: Zwingli als Ausleger von Genesis und Exodus, S. 235.
- Lee, M.: James Stewart, Earl of Moray, S. 280.
- Ley, R.: Kirchenzucht bei Zwingli, S. 238.
- Locher, G. W.: Die Theologie Huldrych Zwinglis im Licht seiner Christologie, S. 237.
- : Die evangelische Stellung der Reformation zum öffentlichen Leben, S. 239.
- : Im Geist und in der Wahrheit, S. 234.

- Luther, Martin: Reformation writings (ed. B. L. Woolf), S. 264.
- Meylan, H.: *Epîtres du Coq à l'Ane. Contribution à l'histoire de la satire au XVI^e siècle*, S. 273.
- Moorman, J. H. R.: *A History of the Church of England*, S. 276.
- Niebergall, A.: *Die Geschichte der christlichen Predigt III*, S. 234.
- Niesel, W.: *The Theology of Calvin*, S. 273.
- Pfister, R.: *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, S. 236.
- : *Die Seligkeit erwählter Heiden bei Zwingli*, S. 236.
- Pius II, *Commentaries of*, S. 127.
- Rassow, P.: *Forschungen zur Reichsidee im 16. und 17. Jahrhundert*, S. 134.
- Rhode, A.: *Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande*, S. 269.
- Rich, A.: *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, S. 233.
- Rother, S.: *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis*, S. 239.
- Schmidt-Clausing, F.: *Zwingli als Liturgiker*, S. 235.
- Schurhammer, G.: *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit I*, S. 139.
- Schweizer, J.: *Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis*, S. 236.
- Simpson, A.: *Puritanism in Old and New England*, S. 143.
- Smith, H. C.: *The Story of the Mennonites*, S. 285.
- Staehelin, E.: *Amandus Polanus von Polansdorf*, S. 139.
- Stumpf, J.: *Schweizer- und Reformationschronik I–II*, S. 231.
- Thickett, D.: *Bibliographie des Oeuvres d'Estienne Pasquier*, S. 138.
- Vasella, O.: *Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit 1515–1529*, S. 271.
- Voeltzel, R.: *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle*, S. 142.
- Warfield, B. B.: *Calvin and Augustine*, S. 137.
- Wesley, J.: *Selected Letters*, S. 283.
- Wolf, E.: *Die Sozialtheologie Zwinglis*, S. 238.
- Zwingli, H.: *Hauptschriften*, S. 230.
- : *Sämtliche Werke XIV*, S. 230.
- : *Brève instruction chrétienne*, S. 231.
- : *Počet z víry a Výklad víry*, S. 231.
- Zwingli, H. u. Bullinger, H.: *(Library of Christian Classics XXIV)*, S. 231.

In der Reihe „Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte“ sind in diesem Jahr folgende Bände erschienen:

Walter Fellmann

Hans Denck · Schriften II. Teil

Religiöse Schriften · Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. XXIV b
120 Seiten · Broschiert 9,- DM

Die Schriften des bedeutendsten Führers der süddeutschen Täuferbewegung Hans Denck (1527) bieten uns das reinste Bild jener evangelisch-spiritualistischen Frömmigkeit, die den „linken Flügel der Reformation“ bildete. Gedanken der mittelalterlichen Mystik, des Erasmus, Luthers und der Täufer wurden von Denck zu einem sehr persönlichen Ganzen von tiefer Innerlichkeit und religiöser Weite verbunden. Zum Studium der immer stärker in ihrer Wichtigkeit erkannten Nebenbewegungen der Reformation ist der Band unentbehrlich.

J. F. Gerhard Goeters

Ludwig Hätzler

Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, Bd. XXV
162 Seiten · Kartonierte 12,60 DM

Ludwig Hätzler (ca. 1500–1529) gehört zu den wenigen Gestalten der frühesten Täuferbewegung, die literarisch hervorgetreten sind. Aus dem Basler Humanismus stammend, wird er Zwinglis Schüler, trennt sich aber bald von diesem durch die Verwerfung der Kindertaufe. Seine wechselvollen Schicksale beleuchten die Anfänge der Täuferbewegung in Zürich und deren Fortgang in Augsburg, Straßburg, Worms und Konstanz. Seine theologische Entwicklung verläuft vom Biblizisten bis hin zum Spiritualisten und Antitrinitarier. Neben dem biographischen Detail, der Entwicklung seines theologischen Denkens, wird besonders Hätzlers Verhältnis zum frühen Täufertum abschließend geklärt. Zu den Anfängen der Täuferbewegung, zum Abendmahlsstreit in Süddeutschland und zum Erstarken des Spiritualismus in Süddeutschland werden umfangreiche Beiträge geboten.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

CARL BERTELSMANN VERLAG · GÜTERSLOH

Das Archiv für Reformationgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17,60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio; in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or 5 \$ a year. For members of either society it is 17,60 DM or 4 \$ a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.